



Education

西方社会科学基本知识读本

- 丛书英文版主编\弗兰克·帕金
- 丛书中文版主编\周殿富 韩冬雪
- 丛书中文版执行主编\曹海军

自由主义

[英]约翰·格雷 著
曹海军 刘训练 译



吉林人民出版社

Liberalism

20世纪90年代以来欧美高等教育最权威的社会科学教材之一
中国10余所最高学府知名学者联合推荐

策划编辑：崔文辉

责任编辑：崔文辉

装帧设计：陈 东

Liberalism

作者简介：约翰·格雷在牛津大学埃塞特学院完成了学业，在那里，他获得了学士、硕士和博士学位。自1976年以来，他一直是牛津大学耶稣学院的研究员。他曾是哈佛大学、耶鲁大学和图兰大学的访问学者。

ISBN 7-206-04589-8



9 787206 045899 >

ISBN 7-206-04589-8/D. 1399

定价：14.00元

自由主义

[英]约翰·格雷 著
曹海军 刘训练 译

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由主义/(英)格雷著;曹海军等译.

—长春:吉林人民出版社,2005.1

(西方社会科学基本知识读本)

书名原文:Liberalism

ISBN 7-206-04589-8

I. 自… II. ①格… ②曹… III. 自由主义—研究 IV. D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 001874 号

John Gray

Liberalism

(Original ISBN: 0-335-19422-2)

Copyright© John Gray 1995

Original language published by The McGraw-Hill Companies, Inc. All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Simplified Chinese translation edition jointly published by McGraw-Hill Education (Asia) Co. and Jilin People's Publishing House.

本书中文简体字翻译版由吉林人民出版社和美国麦格劳-希尔教育(亚洲)出版公司合作出版。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

本书封面贴有 McGraw-Hill 公司防伪标签,无标签者不得销售。

吉林省版权局著作权合同登记 图字:07-2005-1367

自由主义

著 者:约翰·格雷 译 者:曹海军等

责任编辑:崔文辉 封面设计:陈 东 责任校对:闫 勇

吉林人民出版社出版 发行(长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网址:www.jlpph.com 电话:0431-5378012

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395845

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:5.875 字 数:120 千字

标准书号:ISBN 7-206-04589-8/D·1399

版 次:2005 年 1 月第 1 版

印 次:2005 年 1 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册

定 价:14.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《西方社会科学基本知识读本》编委会名单

主 编：周殿富 韩冬雪

学术咨议(按姓氏笔画排序)：

万俊人	马德普	马敬仁	孙晓春	李 强
任剑涛	应 奇	何怀宏	林尚立	姚大志
胡维革	贺照田	高 建	袁柏顺	徐湘林
夏可君	顾 肃	梁治平	曹德本	葛 荃
谭君久	薄贵利			

编 委：孙荣飞 朱海英 刘训练 彭 斌

叶兴艺 赵多方

第一期执行编委：孙荣飞 朱海英

《西方社会科学基本知识读本》

总序暨出版说明

自 19 世纪中后期西学东渐以来，在西方思想和相关书籍引入方面的成就可谓蔚为大观，但总的来说，大都强调系统理论的引进和评介。自 20 世纪改革开放以来，大规模的介绍和翻译西方人文与社会科学的著作成为了“文化热”的先导，其中商务印书馆的《汉译世界名著》、三联书店的《现代西方学术文库》、华夏出版社的《二十世纪文库》，以及《现代西方思想文库》等丛书曾经滋养和影响了数代学人的学术生命。

本套丛书立足于社会科学领域的基本概念，虽名曰基本知识，却并非简单意义上的学术普及，每本小册子的著者皆是该研究领域的专业权威人士。以往这类书籍的引进通常表现为编纂学科史的教材形式，将知识的引介停留在教科书的层次上。故此，作为单纯的基本概念的追本探源式的梳理工作略显不足，这也就使得研究者对各家各派的观点难以获得系统的了解。而从可读性和理论的深入性上来说，本套丛书既适合于初次涉猎该领域的非专业人士、本科生，成为他们的领航性的参考文献，也能够满足于对此领域具有相当知识积累且有一定专深研究的研究者的专业化要求，因此能够将系统性理论的引入与基本概念的拓展齐头并进，可谓一举两得。

需要指出的是，该套丛书以社会科学自诩，而社会科学与自然科学的不同之处就在于它反映了不同于自然科学的文化内涵和根本的价值取向，因此它并不具有自然科学本身拥有的客观性和普世性。毫无疑问，这套丛书是西方社会科学家以西方特有的文化视野和价值取向为基点，看待西方世界和社会的世界观、价值观、人生观的集中反映。对此，我们应该确立批判与扬弃、借鉴与建构并举的思想立场。毋庸置疑，在与西方世界的文化交流与相互学习的过程中，我们不可避免地要接触并吸收西方有益的社会科学文明的普遍性成果，借鉴和利用有益于我国社会主义现代化建设的合理经验以及社会科学研究的分析框架。与此同时，我们也坚决反对食洋不化的崇洋心态和西化倾向，坚持马克思主义的哲学和社会科学观，在坚持学术自主性的“洋为中用”的前提下，实现社会科学的本土化、规范化、科学化。

编者

出版导言

长期以来，自由主义一直是一个为人们津津乐道而又众说纷纭的话题，这种认识不仅表现在非西方的世界，即使是在自由主义盛行的西方世界也是如此。不同国家、不同文化和意识形态传统下的人们对自由主义的理解不尽相同，甚至是相互对立的。为了澄清这些混乱，在这个关于自由主义的认识误差中找到相对统一的可辨识的要素，有“自由主义评论家”之称的英国著名政治哲学家约翰·格雷在《自由主义》这本小册子中对此进行了简要而富有启发性的尝试。他从自由主义的个人主义、平等主义、普世主义和社会向善论这四个要素出发，按照历史和观念的分析视角，条分缕析，爬罗剔抉，揭示了自由主义作为西方现代性政治哲学的表征所具有的基本品格和特质。堪称自由主义研究的典范，与安东尼·阿巴拉斯特的《西方自由主义的兴衰》并称研究自由主义通史方面的双璧。

当然，正如约翰·格雷本人指出的那样，自由主义

作为西方现代性文化和传统的产物，本身并不具有许多自由主义者声称的那种普世主义特征，而对自由主义者所倡导的自由、平等、人权等自由主义价值也应做科学的具体分析。相信任何具有真正理论探索精神的人能够从这本书中考察作者的深意，并本着理性批判的精神实事求是地看待书中的主要论点。

书中许多观点与我们所一贯秉持的信仰、理想不同之处，请读者仔细甄别，保持清醒的头脑、坚持正确的立场。按照马克思主义的观点，自由主义是与资本主义政治和经济制度共生共存的思潮和意识形态。西方社会和少数西方国家也一直以来以自由主义为旗帜作为西化中国的武器，与科学技术和经济形式这些以技术理性为基础的非政治性思想不同，作为产自西方近代社会特有的文化现象，固然有合乎西方自有文化的合理性，但世界是多样性和多元性的，西方国家不应该也不能将这种以西方文化为基础的意识形态强加给其他文化和主权国家。

清末思想家魏源曾经提出师夷长技以制夷的策略，我们了解作为西方主流意识形态的自由主义的目的恰恰是为了是国人更加清楚自身的国情，而不是人云亦

云地随声附和；同时只有深入地理解西方自由主义得以产生的特定历史和文化条件、演变规律，我们才能拿起马克思主义和中国传统文化的武器更好地捍卫我们的政治和社会制度。

编者

第一版序言与致谢

在这本小册子中，我要对自由主义——何为自由主义、其来龙去脉，以及人们可以希望的未来面貌——进行一番解说。我是以一名自由主义者的身份写作该书的，我并不想伪称自己的探究在道德上和政治上是中立的。同时，我希望我的描述表现出自由主义的局限性和困境，并期望该书能够有益于自由主义的批评者和朋友。我并不打算在当代日益增多的关于自由主义社会哲学的研究中再增加一本，因为我计划在另外的场合下完成这一工作。这里我毋宁说是试图表明，作为一名自由主义者意味着什么，以及为什么自由主义的观点至今仍然引人瞩目。

该书最重要的工作是在俄亥俄鲍灵格林州立大学完成的，当时笔者是该校社会哲学和政策中心的资深研究学者。我要感谢中心的各位主任，特别是保罗和米勒对我完成该书的支持。该书是我在鲍灵格林大学哲学系担任客作教授期间撰写完成的，因此我要感谢哲学系主任汤姆·埃提格所给予我的多方面

自由主义

亲切关怀和帮助，感谢布雷斯特勒安排我的手稿（有时是难以辨认的）打字。

对于华盛顿加图研究所的帕登鼓励我致力于自由主义的研究，我也深表感激之情。对于尤依对该书前半部草稿的详尽评论，我特表谢意。对于巴德瓦尔就本书的核心主题与我进行的交谈，并对前几章进行的评论，我也深表感谢。

对于其他曾给予我帮助和鼓舞，而在此未曾提及的友人，在此一并谢过。该书仅由本人负责。

约翰·格雷

牛津 耶稣学院，1986

第二版序言与致谢

自从本书第一版于 1986 年刊行以来，整个世界和作者的观点都发生了重大的变化。《自由主义》的第二版旨在反映这一变化进程。其中，我试图对自由主义思想和实践进行一番描述，它们能够准确反映自由主义当前状况以及我本人现在对它们的评价。第二版的角度和判断中包含的变化之大在所难免。在现实的历史世界中，自第一版问世以来，期间经历了苏联解体，中国市场改革主体工程的启动，南非民主制度的和平过渡，前南斯拉夫陷入战火与种族冲突之中，以及在经历了短暂政治霸权的西方国家中的新右派的政治解体。此外，自从第一版出版以来，我自己的观点也已经发生了实质性的改变。现在我认为，对自由主义实践根据的探寻是无益的而且是不必要的，因为自由主义体制远没有那么具有普遍约束力和令人满意，它不过是可能在现代后期或后现代早期社会中具有合理性的一系列制度中的片断而已。正如我在开始着手撰写该书之时认为的，自由主义可能是现代性的政治理论；如果是这样的话，那么现在还不清楚的是，它是否足以适应后现代状况的困

自由主义

境。与其它启蒙事业的变种一样，自由主义理论因无法塑造合理的道德而搁浅。如果基础主义的自由主义主张空洞无物的话，那么在我们的历史语境下不存在可行的自由主义制度的替代物的说法也同样是空洞的。在我所认为的后自由主义和多元主义观点中，自由主义体制不过是一种类型的合法性政体，自由主义实践并不具有特别的或普遍的权威性。一个体制是否具有合法性取决于它与其国民文化传统之间的关系，以及它对国民需要满足的助益。在根据这些指标进行判断时，自由主义常常胜出的说法远非属实。

为了清楚、准确而易于理解地表达我现在的观点，我在该书中增加了一个新结语，命名为后自由主义，其中对现实世界中自由主义的境遇和自由主义实践的状态进行了评价。我关于自由主义是什么的观点并未发生重大改变，这区别于我对自由主义哲学证明及其政治前景的看法。相应地，除了新的序言和致谢，以及书目和索引的修正之外，我在该书中并未进行其它改动。

自第一版问世以来的岁月里，与许多人的讨论一直影响着我观点的澄清。其中与以赛亚·伯林和约瑟夫·拉兹的不断对话至为重要。

约翰·格雷

牛津大学 耶稣学院，1995

导论：自由主义传统的统一性

虽然历史学家们已经在古代世界——尤其是古典时代的希腊和罗马——发现了自由主义观念中的若干元素，但是，与其说它们是现代自由主义运动的组成部分，不如说它们是自由主义前史的一部分。作为一种政治思潮和智识传统，作为一个在理论和实践上与众不同的思想流派，自由主义的出现不早于17世纪。实际上，“自由主义的 (liberal)”一词第一次被用来指称一种政治运动，只是19世纪的事情——1812年它为西班牙的自由党所采纳。当然，在此之前，古典自由主义的思想体系已经形成，尤其是在苏格兰启蒙运动 (Scottish Enlightenment) 时期，亚当·斯密就使用过“平等、自由和正义的自由主义方案”的说法。但是，“自由主义的”仍然主要是作为“慷慨” (liberality) 的衍生词，指仁爱、慷慨宽宏以及开放的心灵等古典美德。因此，正确理解自由主义的关键在于对如下一些因素的明晰洞察：它的历史依据、它在某种确定的文化与政治环境中的渊源以及它在欧洲近代早期个人主义语境中的背景。尽管自由主义并没有单一的、一成不变的性质或本质，但

自由主义

它却拥有一套独特的特征，这些特征显示了自由主义的现代性，同时也使自由主义与其他的现代智识传统以及与之相关的政治运动区分开来。所有这些特征只有在这样几个现代性形成之关键时刻（crises of modernity）所提供的历史视角之下才能被充分理解：16、17 世纪欧洲封建秩序的瓦解，18 世纪最后十个年头围绕法国革命和美国革命所发生的事件，19 世纪下半叶民主主义和社会主义群众运动的出现，以及我们这个时代极权主义政府对自由社会的逐步侵蚀。如此看来，虽然这些诞生于 17 世纪英国的与众不同的特征——它们构成了自由主义关于人与社会的观念——发生了改变与重塑，但是它们并没有因为自由主义观念所由产生的个人主义社会一再面临各种挑战而变得面目全非。

自由主义传统中各种变体的共同之处在于：它们关于人与社会的确定观念具有独特的现代性。这一观念包括如下几个要素：它是个人主义的（individualist），因为它主张个人对于任何社会集体之要求的道德优先性；它是平等主义的（egalitarian），因为它赋予所有人以同等的道德地位，否认人们之间在道德价值上的差异与法律秩序或政治秩序的相关性；它是普遍主义的（universalist），因为它肯定人类种属的道德统一性，而仅仅给予特殊的历史联合体与文化形式以次要的意义；它是社会向善论（meliorist），因为它认为所有的社会制度与政治安排都是可以纠正和改善的。正是这一关于人与社会的观念赋予自由主义以一种确定的统一性，从而使之超越了其内部巨大的多样性和复杂性。事实上，这种自由主义观念在欧洲文化中有着

诸多不同的，甚至是相互冲突的来源，并且表现为多种具体的历史形式：它在某些方面可以归功于斯多葛主义和基督教；它从怀疑主义和对神启的信仰主义中汲取过灵感；它颂扬过理性的力量，但在另一些情况下也曾试图贬低理性的主张。其次，自由主义的传统也在截然不同的哲学中寻求依据与证明：自由主义的道德与政治主张曾经建立在天赋人权理论的基础之上，同时，它们也曾乞灵于一种功利主义的行动理论；它们既向科学，也向宗教寻求过支持。最后，同其他任何一种思潮一样，自由主义在不同的民族文化中形成了不同的风格，从而获得了持久的生命力。在自由主义的发展史上，法国的自由主义自始至终与英国的自由主义存在明显的区别，德国的自由主义总是面临一些独特的问题，而美国的自由主义虽然受惠于英国和法国的思想与实践甚多，但是它很快也获得了自己显著的特征。研究观念史与运动史的历史学家们时常觉得根本就不存在一种自由主义，而毋宁是多种自由主义，它们只是通过一些松散的“家族相似”（family resemblance）而联系在一起。

尽管在历史考察中自由主义呈现出丰富的历史多样性，但如下的看法却仍然是错误的，即自由主义的众多变体不能被视为它在少数特殊论题上的变动。正是上述四种构成自由主义关于人与社会之观念的要素的存在，自由主义才形成了一个单一的传统，而不是两个或多个传统，或者仅仅是一种分散的观念集合（syndrome of ideas）。这些要素不断地被提炼和再定义，它们之间的关系不断地被重新调整，它们的内容在自由主义传统发展的不同阶段中不断得到丰富，并且在不同的民族和文化

自由主义

背景中经常获得极其独特的解释。尽管存在着历史的变动性，但自由主义仍然保持着一个其主要组成部分不难辨明的完整形象；它不是一个可以描绘其家族相似的运动与观念的松散集合。正因为如此，我们才能够把约翰·洛克、伊曼纽尔·康德、约翰·斯图亚特·密尔、赫伯特·斯宾塞、J. M. 凯恩斯、F. A. 哈耶克、约翰·罗尔斯以及罗伯特·诺齐克视为同一谱系的不同分支。正如后文将要指出的，古典自由主义在约翰·斯图亚特·密尔的著作中开始让位于我们这个时代的现代的或修正的自由主义（modern or revisionist liberalism），从而经历了一次重大的断裂；但即使如此，自由主义作为一个单一传统的特征，作为一个尽管反复易变但持久连续的关于人与社会之观念的统一性仍然是真实的。

编辑启事

从我们角度看，出版业的目的可以简约为一句话：让更多的人分享有价值的思想。所以，我们不仅坚持一贯的主推严肃学术作品的出版宗旨，而且，在将来的岁月里，更会奉此为圭臬，倾力推介品质优良的学术著作，以促动中国的学术繁荣和人文复兴。

不过，由于我们的学养和视野的局限，常常会犯遗珠于外、奉蔽为珍的错误，以致贻笑大方。所以，我们非常希望获得知识界的援手，也企盼得到真知灼见者的棒喝。如果各位读友有具价值的学术作品的选题，或者建议（当然更欢迎直言不讳的批评），甚至只是一些闪光的想法，请不要吝惜，提供出来与我们一起共享，（一经我们采用，提出者将获得我们赠送的数量不等的学术图书，书目见附录）一齐推动中国的学术出版事业的进步。

同时，我们经常接到一些读友的反映，说有些书难以买到。所以，我们开通了学术图书的直销渠道，各位读友可以任意购买附录中开列的图书。购买方法是：通过我们直销通道，请读友将需要的图书书目告诉我们，我们会立即回复告知是否有存余。如果有存余，请购买者将书款汇给我们并告知邮寄地址，我们接到书款后，立即安排邮寄和开具收据发票。凡购买我们图书者，均免除邮寄费用。一次性购买图书金额在 40 元人民币以上者（含 40 元），将享受 75 折优惠，同时免除邮寄费用。

目 录

第一版序言与致谢	1
第二版序言与致谢	1
导论：自由主义传统的统一性	1

第一编：历史

第一章	近代自由主义的先声	3
第二章	近代早期的自由主义	12
第三章	自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献	25
第四章	自由主义时代	39
第五章	古典自由主义的复兴	54

第二编：哲学

第六章	探根溯源	65
-----	------	----

第七章	自由的理念	81
第八章	个人自由、私有财产和市场经济	88
第九章	自由主义国家	102
第十章	讨伐自由主义	114
结语 (1994):	后自由主义	125
附录:	自由主义和未来 (第一版结语部分)	144
译者后记		149

第一编

历史

第一章 近代自由主义的先声

按照 18 世纪伟大的法国自由主义作家邦雅曼·贡斯当 (Benjamin Constant) 的看法, 古代世界持有一种与现代截然不同的自由观念: 对现代人而言, 自由意味着一个在法治之下受到保护的、不受干涉或独立的领域; 而古代人的自由则意味着参与集体决策的权利。贡斯当认为, 当 J. J. 卢梭 (Rousseau) 竭力赞美斯巴达纪律严峻的生活时, 他试图不合时宜地加以恢复的正是这种古代人的自由。贡斯当的这一区分在多大程度上是有效的或者说有用的? 他揭示了这样一个重要的洞见: 在古希腊人中占主导地位的自由观念并不是指一种有保障的个人独立空间。对古希腊人, 可能还有古罗马人而言, 自由观念天然地适用于共同体——这里自由意味着自治或不受外来的控制——一如它天然地适用于个人。甚至就在它适用于个人时, 自由也很少意味着个人免于共同体的控制, 而仅仅是指一种参与其决策的权利。就此而言, 古代人的自由观念与现代人的自由观念形成了鲜明的对比。

自由主义

但是，贡斯当的洞见也很容易被夸大，其本质上的合理性不应该导致我们忽视古代人尤其是希腊人中自由主义观念的萌芽。在希腊人中尤其值得我们注意的是智者派（Sophist），怀疑主义的思想家，他们在对“自然”与“约定”做出明确区分时倾向于肯定人类的普遍平等。正是在柏拉图（Plato）《理想国》（Republic）的第二卷中，格劳孔（Glaucón）提出了一种显然源自于智者派的社会契约论，他说：“正义就是既不去做不公正的事，也不受不公正之苦的契约。”此外，亚里士多德（Aristotle）引用智者莱克弗隆（Lycophron）的观点说：法律与国家是建立在契约的基础之上的，所以，法律的最终目的仅仅在于保证个人的安全，而国家所具有仅仅是与防止不公正有关的消极职能。智者们对自然与约定的区分，在拒绝自然奴隶制观点方面尤其有力。据说智者阿尔基达玛斯（Alcidamas）曾断言：“神使所有人都平等；自然从未使人成为一个奴隶。”

最后，正是智者们首先提出了政治平等的学说，它与直到那时为止仍然盛行于希腊人之中的神秘主义、精英主义的政府观是对立的。正如 G. B. 柯费尔德（Kerferd）所指出的：“普罗泰戈拉（Protagoras）（关于政治平等）的学说在政治思想史上的重要性，几乎怎么评价都不为过”，他继续说，“它在人类历史上首次为参与民主提出了理论基础”。这一基础正是普罗泰戈拉的如下学说，即所有人都在正义中享有一份（尽管享有

的份额不尽相同)。^① 与莱克弗隆和阿尔基达玛斯同时代的这一代人——K. R. 波普尔 (Popper) 称之为“伟大的一代” (Great Generation), 也就是伯罗奔尼撒战争之前和其间居住在雅典的一代人, 伯里克利 (Pericles) 在他著名的《葬礼演说》 (*Funeral Oration*) 中陈述了自由主义的平等原则与个人主义原则, 尽管这些原则所适用的对象被他隐含地限定为希腊人, 甚至可能还仅仅限于雅典人; 但是他的演说对于后来自由主义传统的发展具有深远的意义。当他谈到雅典的民主时, 他说:

对于私人的争执, 法律一视同仁地对待每个人; 但我们也不会忽略优秀人才的要求……我们享有的自由也扩展了日常生活: 我们不必相互猜疑, 也不必因为我们的邻人选择其自己的生活方式而愠怒……但这种自由并没有让我们变得无法无天。我们被教导要尊重长官和法律, 并且永远不要忘记保护那些受到伤害的人……我们可以如其所愿地自由生活, 然而, 我们也总是准备面对任何危险。^②

可能正是在伯里克利那里, 我们发现了关于自由主义观点

^① G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 144.

^② 需要指出的是, 本书所引证的一些经典文献重要段落的原文与通行中译本的相关内容不尽相同, 我们这里主要依据本书的原文译出, 个别地方略做一些技术性处理。下同, 恕不一一注明。——译注

自由主义

最清晰的陈述，这一观点凝聚了“伟大的一代”，并包容了普罗泰戈拉、高尔吉亚（Gorgias）等智者派以及原子论者德谟克利特（Democritus）的学派。

在柏拉图和亚里士多德的著作中，我们没有发现“伟大一代”自由主义观点的进一步发展；相反，我们看到的是希腊自由主义的削弱^① 和对伯利克里时代雅典开放社会的反动。^② 在柏拉图及其弟子亚里士多德的著作中，德谟克利特和智者们的怀疑主义、经验主义观点为某种形而上的理性主义所取代，自由与平等的伦理学受到了柏拉图坚决的拒斥，而亚里士多德尽管有所缓和，但一点也不妥协。在《理想国》中，柏拉图提出了一个实际上是反自由主义的乌托邦，因为在那里，个性的要求没有受到保护，甚至得不到承认；人们道德上的平等被否认；而且这个理想国一旦建立起来，其社会制度便拒绝批评和改进。为了回应体现在智者派学说中的现代自由主义萌芽，柏拉图对人类智识史上即将出现的人类自由观念煞费苦心发起了最为系统和有力的攻击。

亚里士多德思想中的反自由主义情绪没有像弥散在柏拉图著作中的那么刻薄，但它仍然是强烈的、普遍的。许多政治思想史家走得如此之远，以至于他们否认可以在亚里士多德那里发现任何关于个人自由或人权的思想，因为把自由主义观点中

① E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven: Yale University Press, 1957.

② K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge and Kegan Paul, 1945.

的任何一种要素归功于近代之前的某个思想家都犯了错置时代性的谬误。但是，这一观点看来缺乏根据，因为正如我们已经看到的，有明显的证据表明，在智者那里就存在现代个人主义观念。阿拉斯戴尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）言之凿凿地断言：

在中世纪行将结束之前，在任何古代的或中世纪的语言中，都不存在可以译成我们所说的“一项权利”（a right）的表达。在希伯来文、希腊文、拉丁文、阿拉伯文……或者 19 世纪中叶的日文中，都缺乏这一概念的表达。^①

列奥·施特劳斯（Leo Strauss）的看法极为相似，他在对比形容词意义上的“古典自然权利”与现代自然权利理论时宣称：古代的自然权利是基于公民义务的，而现代的自然权利理论则把个人自由视为一种权利，认为它是独立且优先于任何公民义务的。^② 这些大而不当的观点的真理性仅仅在于，在亚里士多德那里丝毫不存在关于个人自由之消极权利要求的迹象，而这在霍布斯、洛克这样的现代人以及亚里士多德同时代的智者那里则被视为当然。但是，仍然可以论证的是，亚里士多

① Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study of Moral Theory*, London: Duckworth and Co., 1981, p. 67.

② 关于这一点参见 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago, 1953.

自由主义

德的伦理学包含着某种自然人权 (natural human rights) 观念的萌芽形式, 所谓自然人权就是所有人因为其种属身份 (membership of the species) 而拥有的权利。这一观念在《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics) 中有好几处暗示, 比如亚里士多德在书中声称道德判断的实施涉及个人责任的履行, 因此, 美德与选择联系在一起。^① 确实, 这些段落中暗示的自然权利绝不等于现代自由主义的消极权利, 并且它们与亚里士多德为自然奴隶制的含混辩护不协调地共存着; 但它们仍然是对某种类型自然权利的肯定, 其中大部分与中世纪阿奎那 (Aquinas) 建立在自然正义基础上的自然权利观念非常相似。就此而言, 麦金太尔认为在古代人那里不存在自然权利观念是错误的; 施特劳斯认为古代人关于自然权利的主流观念是以义务为基础的看法似乎更可靠。实际上, 在亚里士多德看来, 它几乎就是一种功能性的概念, 就像男子在城邦中充当不同角色而产生的权利要求一样。很显然, 亚里士多德认为这些角色只能产生不平等的权利, 而不会产生一种不受干涉或个人独立的权利。事实上, 亚里士多德接下来的对政治平等的拒绝必须被看成是他对雅典新生的自由主义之保守主义反应的一部分。希腊生活中的“原始自由主义” (proto-liberal) 阶段是在亚里士多德那里终结的, 我们必须转向罗马人以寻求自由主义传统的前史中的下一段重要插曲。

在罗马人那里, 十二铜表法 (Laws of the Twelve Ta-

^① 在这个问题上我受惠于尼勒·巴德沃 (Neera Badhwar)。

bles)——它很可能是按照梭伦 (Solon) 法典的模式制定的——体现了对个人自由的重要保障, 它们所包含的第一部公法规定: “恩典与法令不应该由于私人的原因而颁布, 因为这会伤害他人, 从而违背了所有公民以及不管哪个等级的个人都有权援引的共同法律。”正是在这一基础上, 罗马形成了一个高度发达的、在各方面都具有强烈个人主义色彩的私法体系。这种个人主义的法律传统后来尤其是在查士丁尼 (Justinian) 与君士坦丁 (Constantine) 统治之下受到了削弱, 但它通过 17 世纪的拉丁文化复兴 (Latin Renaissance) 这一中介而对现代产生了重大影响。在这一过程中, 尤其重要的是李维 (Livy)、塔西佗 (Tacitus)、西塞罗 (Cicero) 等以通俗的方式体现了个人主义阶段罗马法自由精神的历史学家和演说家。事实上, F. A. 哈耶克 (Hayek) 走得如此之远, 竟将西塞罗说成是“现代自由主义的主要权威”。哈耶克说: “普遍规则 (general rules or leges legum) 的观念应归功于西塞罗, 这一支配着立法的观念认为, 我们为了自由必须服从法律, 而法官不过是会说话的法律而已。”^① 同样重要的还有其他一些斯多葛派作家, 尤其是罗马皇帝马可·奥勒留 (Marcus Aurelius), 按照他们的观念, 对神圣的逻各斯 (logos) 的分享赋予人类以理性的统一, 它预示着现代自由主义的普遍主义观念。但是, 这些斯多葛主义者的贡献比起罗马历史上个人主义法律秩序的成就来,

^① F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 166.

自由主义

对未来的自由主义可能并不怎么重要。因此，与古希腊一样，在古代的罗马，自由主义观点的某些要素已经出现，并一度通过个人主义的法律制度而体现在实践中。

基督教对自由主义自由观念的贡献是什么呢？在以吉本（Gibbon）和休谟（Hume）的著作为范例的现有史学传统中，君士坦丁统治时期及其后罗马帝国对基督教信仰的接受象征着宗教宽容和尊崇学术与知识这些古典价值的消失。按照这种看法，基督教导致了野蛮主义和宗教的胜利，它揭开了一个不宽容和无知的黑暗时代的序幕。与此相对立的则是，基督教比起罗马人和犹太人的宗教来，它是一种个人主义的信仰，这是一个不争的事实。它对个人救赎的关注，由于旧宗教道德纪律的松弛所带来的对一切事物之现世目的肯定，以及实际上对个性精神的强调，所有这些要素在后期罗马的哲学与宗教中都有体现。但是，同斯多葛派和伊壁鸠鲁派的个人主义一样，早期基督教的个人主义与其说是原始自由主义的，不如说是反政治的。对于政治秩序，它从来没有，也没有让人们感觉到有什么明确的内涵。因此，自它从其犹太教起源中解脱出来起，基督教就成了一个普遍性的宗教，它在教义上注定要相信所有的灵魂在起源上都是平等的，但这一教义与各种各样的政治安排都是相容的。

由于这些原因，基督教留给中世纪和近代早期的道德遗产是复杂的，甚至是自相矛盾的。尽管基督教确实结束了古代自由、平等和相对宽容的宗教传统，但是它也传递了在罗马后期几种宗教和哲学运动中已经出现的普遍主义和个人主义的观

第一章 近代自由主义的先声

点。通过保存罗马帝国的这些成就，基督教以一种包含着真正属于其自身成分的方式，把构成自由主义传统的一项主要因素传给了现代。

第二章 近代早期的自由主义

正是在 17 世纪，我们发现了对现代个人主义观点的第一次系统阐释，而自由主义传统就是从这种观点中产生的。在英国，托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）阐述了一种毫不妥协的个人主义，他完全的现代性标志着与柏拉图、亚里士多德传承给中世纪基督教的社会哲学的彻底决裂。就其基本轮廓而言，霍布斯的思想我们再熟悉不过了。从一个假想的、一切人对一切人交战的自然状态出发，霍布斯推导出公民联合体这样一个人造物。这是一种由一个拥有无限权威的强制性主权所保障的和平状态。霍布斯对人类的境况持这样一些假设：他断言每个人总是根据自己的利益而行动；他相信人类不得不避免暴死这一最大的恶；他坚持认为生活中大多数好的事物天然地匮乏。这些看法导致他全然拒绝了如下的古典观念：人类生活最高的善或最终的目的，以及至善（*summum bonum*）这一古典观念曾经在社会哲学中占据的地位。他将政治安排视为一种策略——由此人们可以为其命运中的自然罪恶获得部分的补救——而不是为人类的繁荣和德行提供必需的条件。由主

权者的权威所保障的公民社会 (civil society)^①是这样一种框架，其中每个人都可以为优越于其同伴而展开永无休止的争斗，但又不必陷入悲惨的所有人对抗所有人的战争状态。霍布斯个人主义的极端现代性准确无误地表现在他对人类生活的自然目的或终极目标这一古典观念的拒绝上。霍布斯用如下的观点取代了人类的福祉在于一种自我实现或繁荣的状态这一亚里士多德主义观念：依据人类的本性和境遇，他们注定要永无休止地追求其不断变换的欲望目标。

霍布斯思想的所有这些特征都是其现代性为人所熟知的方面，但他与自由主义之间的密切关联却仍然不大为人所知，尽管许多伟大的霍布斯的研究者都已经对此做过评论。当然，他与自由主义的切近部分地在于他毫不妥协的个人主义，但同时还在于他对自然状态中所有人都拥有平等的自由这一平等主义的肯定，以及他对政治权威的纯粹世袭权的断然否定。列奥·施特劳斯在将霍布斯视为自由主义的主要先驱时这样说到：

因此，如果自然法必须从自我保存的欲望中推演出来，换句话说，如果自我保存的欲望是所有正义和道德的根源；那么基本的道德事实就不是一项义务，而是一项权利；所有的义务都源于自我保存这一基本

^① 在 17-18 世纪的政治词汇中，公民社会指的是与无政府的自然状态相对立的存在政府的社会，即政治社会；与国家、政府相对立的公民社会（市民社会）概念是 19 世纪以后的事情。——译注

自由主义

的、不可转让的权利。因此，不存在什么绝对的或无条件的义务；只有当履行这些义务并不危及我们的自我保存时，这些义务才是有约束力的。只有自我保存的权利才是无条件的或绝对的。确切地说，构成人们自然义务的自然法并不是一项法律。既然基本的、绝对的道德事实是权利而非义务，那么公民社会的功能与限制就必须根据人们的自然权利而不是自然义务来确定。国家的功能并不是产生或促进有德行的生活，而是保护每一个人的自然权利。国家的权力在自然权利而不是其他道德事实中发现其绝对的限制。如果我们可以把自由主义看作是一种视人的权利而不是人的义务为基础的政治事实，并把保护或捍卫这些权利视为国家功能的政治学说的话，那么我们不得不说霍布斯是自由主义之父。^①

迈克尔·奥克肖特（Michael Oakeshott）对霍布斯做了类似的概括。在其对《利维坦》的深刻评论中，他指出，霍布斯表达了个性的道德，并且他比许多自诩的自由主义者体现了更多的自由主义精神。^② 最后，C. B. 麦克弗森（MacPherson）对霍布斯思想的马克思主义解释也承认，霍布斯是现代个人主义

① Leo Strauss, *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, in K. C. Brown, ed., *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, 1965, p. 13.

② Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, p. 63.

的第一个代言人，也是其最杰出的代言人。^①

在欧洲大陆，我们发现了另一位比霍布斯更接近于自由主义传统的自由主义先驱本尼狄克特·斯宾诺莎（Benedict de Spinoza, 1632—1677）。斯宾诺莎持有许多与霍布斯类似的关于人与社会的预设：他认为人类同自然界中的其他所有生物一样，拥有自我保存这一高于一切的自然倾向；他强调应该根据这种必然的自我保存的驱动力之间的互动来分析和理解人类社会。和霍布斯一样，斯宾诺莎试图重新审视人和社会，他所理解的社会生活并没有赋予人类以其他一切自然物所不具备的一种自由；斯宾诺莎追随霍布斯把权力和自然权利视为其政治理论中两个相互界定的术语；作为毫不含糊的现代主义者，他们都将盛行的亚里士多德主义传统和基督教传统遗留下来的道德词汇和政治词汇视为含混的或者与自己的一般目标无关的东西而加以拒绝。尽管有如此之多的相似之处，这两位思想家却在如下两个关键性问题上产生了分歧：在霍布斯看来，和平是所有人人类福利的必要条件；政府的惟一职责就是确保和平；自由就是法律的沉默，它仅仅是指追求个人当下的欲望而不受阻碍的行动，并且只要和平没有受到威胁，自由在公民社会中就可以得到保障。但在斯宾诺莎的思想中，和平与自由被认为是互为条件的，社会的联合是一种人们借以在自由中发展其能力的条件，政府的职责不仅要维持和平，而且也要保护自由。与霍

^① C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

自由主义

布斯形成对比的是，在斯宾诺莎那里，个人自由与其说是一种消极的价值，即不受阻碍地满足欲望，不如说是每个人最高的目的。因为在斯宾诺莎看来，每个人维持生存的目的不仅仅是为了避免死亡，而是在他们之为个体的世界中肯定自己。因此，每个人都试图自由地运用自己的能力，因为只有这样，他才能肯定自己与众不同的个性。实现这个目的最好的政府组织形式不是霍布斯式的专制政府，而是思想自由、言论自由和结社自由等自由主义自由能够得到保障的民主政体。正是由于他带有如此类似于霍布斯的个人主义色彩，如此地远离西方政治哲学的古典传统，斯宾诺莎才更接近于我们；并且正是由于他把自由视为其政治思想的核心，他才更接近于自由主义。斯图亚特·汉普希尔（Stuart Hampshire）在提到斯宾诺莎时很好地指出了这一点，他说，以现代性为界线，斯宾诺莎属于我们这一边，并且与亚里士多德形成了对比：

在亚里士多德看来，奴隶制并不是一项罪恶，起码不是什么重大的罪恶。不管是亚里士多德的伦理学还是其心灵哲学，自由与解放观念都不是其中心。这里并不存在如下的涵义，即由于其无知和呆板的情感，看起来的自由人实际上处在一种受奴役的状态之中；也不存在如下的涵义，即他们必须通过哲学上的转变——这将颠覆其许多常识性的信念——而获得解放。心灵、真正的知识与美好的情感这些关键能力的运用，并不意味着从一种这些能力受到阻碍从而无法

实现的自然状态中解脱出来。自然与自由并不对立。同样，亚里士多德的政治思想并没有给个人选择的自由以一种与社会制度中的正义具有同等价值的地位，也没有尊重独立的地位，更没有在尊重责任和义务的一旁给行动以一席之地。^①

斯宾诺莎比霍布斯更接近自由主义，因为他把个人自由视为一种内在的价值，实际上它是至善生活不可或缺的部分，是任何美好生活必不可少的条件。尽管如此，斯宾诺莎并不是一个自由主义者。无论是斯宾诺莎还是霍布斯都不会赞同自由主义的社会改善论的观点，即对人类事务经过无限的发展通向一个开放之未来的信念。毫无疑问，他们都认为自己的思考如果得到恰当运用的话，将有可能缓解人类的命运，但对他们而言，进步的视线为人类生存永恒的无能所遮掩。在霍布斯看来，公民社会始终存在倒退到野蛮的充满战争之自然状态的可能；而在斯宾诺莎看来，自由的人始终是稀缺的，大多数个人和社会始终为激情与幻觉而不是理性所支配。在他们看来，无知与奴役是人类的自然状态，启蒙与自由只是人类生活中的例外。他们是自由主义的先驱而不是自由主义者，因为他们并不抱有自由主义的如下信念（或幻觉）：自由与理性可以成为人类的法则。

^① Stuart Hampshire, *Two Theories of Morality*, Oxford: Oxford University Press, p. 56.

自由主义

因此，霍布斯与斯宾诺莎都属于自由主义的前史。在他们这里和在其他地方一样，我们看到，作为一个清晰可辨的现象，自由主义运动的出现包含了一系列复杂的影响。中世纪即将结束的时候，当萨拉曼卡学派（School of Salamanca）的西班牙耶稣会士们论证说在某些背景条件下，任何商品的合理价格就是其市场价格时，他们实际上预言了后来苏格兰启蒙运动中古典自由主义者的某些观点。但总得来说，这一贡献同中世纪后期各种唯名论者（nominalist）的贡献一样，很快就销声匿迹了；它们对自由主义智识传统的影响微乎其微，尽管它们作为背景还出现在洛克（Locke）著作的许多讨论中。中世纪的主要贡献与其说是理论领域的贡献，还不如说是这样一种贡献：它通过地方分权的政府和公正的法律在实践传统中的遗产发挥作用。随着现代早期绝对主义王权的兴起，它才在欧洲大陆逐渐消失。作为一种社会体系的封建主义的瓦解在很大程度上意味着上述传统的消失，但在英国，它们却通过光荣革命（Glorious Revolution）而保存到现代，并被赋予了较为强烈的个人主义解释与运用。

正是在光荣革命以后辉格党人掌权期间，在英国内战时期的论战中，最重要的是在洛克《政府论》下篇^①中，自由主义观点的核心要素才第一次具体化为一种连贯的智识传统，这种传统体现在一个尽管是分裂的、冲突的，但却是强大的政治

^① 参见 Peter Laslett 编辑的洛克，*Two Treatises of Government*，Cambridge: Cambridge University Press, 1967。

运动中。在实践层面，这一时期的英国自由主义除了强调结社自由与私人财产权之外，还强烈主张法治之下的议会制政府，反对君主专制。英国政治实践的这些特征被洛克理论化并包含在其“公民社会”的概念之中——在这个自由人的社会里，法律面前人人平等，人们结合在一起没有共同的目标却能相互尊重他人的权利。洛克所理论化的公民社会同样不是英国历史经验的最新发展。正如艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane）在其《英国个人主义的起源》^①中所指出的，早在内战爆发之前，英国社会在其法律传统、财产法以及家庭生活与道德文化中的个人主义就已经存在数个世纪了。正是在这数百年个人主义模式下的社会与经济发展的基础上，洛克和其他辉格党事业的理论家才得以提出他们关于有限政府之下公民联合（civil association under limited government）的思想。

洛克的思想涵盖着一系列的主题，这些主题赋予了英国自由主义以一种独特的外观，这种外观一直保持到约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）的时代。首先，它深深地植根于基督教一神论的背景之中。正如约翰·邓恩（John Dunn）在其卓越的研究中所指出的，^② 洛克的自然权利学说只有在作为神圣自然（divine nature）之表达的自然法概念这一背景中才能得到充分的理解。洛克的自然权利包括我们为了保护和维持上帝给

① Allan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, property and social transition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

② John Dunn, *The Political Thought of John Lock*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

自由主义

予我们在自然法之下的生活所必需的条件。在这些法律之下，我们拥有任何人都不得干涉的自由和获得财产的权利。但是，既然我们仍然是上帝的所有物（property），那么我们就不能完全地和永久地转让我们的自由，就像在奴隶契约中那样；我们也不能通过自杀来转让我们的生命。作为上帝的造物，我们可以获得不受自然和我们自己所生产的物品之限制的权利。^①但是，我们必须在上帝授予的法律之下享有和运用我们的自由。在这一观念体系中，自由主义的所有权在基督教一神论的背景中获得了合法性；在洛克的主要政治著作出版后的三个世纪里，这一观念体系一直是英国自由主义的典型特征。

洛克的思想带来了一个为霍布斯和斯宾诺莎所缺乏或拒绝的主题，即个人财产所有权与个人自由之间存在紧密联系的主题。洛克持有一种早期的个人主义者所没有看到的明晰洞见，即个人的独立必须以私人财产权在法治之下得到安全地保护为前提条件。洛克以后，公民社会需要广泛分布的个人财产权这一看法成为自由主义文献的一个重要主题；并且，这一洞见体现了洛克对自由主义最大的贡献。他的知识论可能是站不住脚的，并且与他关于自然法的基础在于神圣指令的说法基本上是不一致的。他那周详的财产权理论可能是含混的和富有争议的，^②并且它与一种劳动价值论联系在一起，这一理论成为后

① 关于这一点，参见詹姆斯·塔利（James Tully）的开创性研究：*A Discourse of Property: John Lock and his Adversaries*，New York: Cambridge University Press, 1980。

② 参见塔利前揭书。

来自自由主义理论弱点的一个根源。但是，他认为缺乏私人财产权这一重要的权利，自由将化为乌有的观点，却为政治思想留下了一个永久性的标志，它赋予了英国自由主义以一个明显的特征。

与霍布斯和斯宾诺莎形成对照的是，洛克由于其思想中充满了相对的乐观主义而成为一个自由主义者。和霍布斯不同，洛克所设想的自然状态是一种社会状态，在那里人们普遍地爱好和平，具有良好的意愿，熟稔自然法的要求，并以此来指导其行为。人们后来之所以要建立一个主权权威，并不是因为否则的话人们就会相互掠夺，而是因为在自然状态中人们在涉及自身的案件中充当法官有诸多不便。在洛克这里，导致公民政府产生的人类脆弱性远没有霍布斯那里推动人们建立公民政府的动因那么激进——它仅仅是缺乏公平。而且，从自然状态过渡到公民状态，人们失去的只是自己惩罚侵犯自然权利者的自由。除了保护他们先前所拥有的权利之外，政府不能为他们做更多的事；因此，洛克对自然人的看法远没有前自由主义的个人主义者那么悲观。就算洛克并不赞成法国启蒙运动中所盛行的那种进步学说，他也仍然属于自由主义者，因为他并不认为永久性地建立一个自由社会存在根本的障碍。他丝毫不怀疑，他自己那个社会中反对专制王权的斗争就是自然法所要求的反对专横统治之运动的范例；他也相信，公民社会将为所有人获得。

17世纪英国反对王权绝对主义的民众运动中有几个特殊的成分，其中有些将证明对英国自由主义的后来发展具有重大

自由主义

影响，其中之一就是关于古代宪政的神话——诺曼征服（Norman Conquest）之前自由英国的法律与传统的神话，它为许多更激进的反王权派和议会主权者所援引。在平等派（Levellers）中，李尔本（Lilburn）指出：

自诺曼征服以来，对所有人危害最大的、对英国最具压迫性的奴役，就是一种被称之为普通法（common law）的法律——大宪章（Magna Charta），它本身就是一件没有价值的事物，它包含了许多无法容忍的枷锁的痕迹，从那以来由议会制定的法律在许多方面都使我们的政府更具压迫性，更让人无法忍受。

盎格鲁-萨克逊人的自由传奇在英国的改革派与激进派中有着很长的生命力，直到 1780 年人们还提议要成立一个宪法资料研究会（Society for Constitutional Information），其任务之一就是保存那些从中可以收集我们的盎格鲁-萨克逊祖先留给我们的关于“庄严宪法”的“古代风俗习惯”资料。此外，正如 W. H. 格林里夫（Greenleaf）在其《秩序、经验主义与政治》中所指出的，当 J. 卡特赖特（Cartwright）在 1806 年攻击常备军制度时，他赞扬了“第一部以萨克逊口语和风格写就的神圣宪法”。最后，正如格林里夫在其新近的精湛研究《英国政治传统》中所指出的，“在 1848 年的危机中，当《经济学家》杂志撰文说‘感谢上帝使我们成为萨克逊人’时，人们援引的正是这套政治思想和美德。同样，1855 年行政改革协会

(Administrative Reform Association) 的宣传也使用了古代宪制的学说”。^①可见，古代宪制的思想直到 19 世纪中叶仍然继续激励着自由主义立场的激进改革计划。

17 世纪英国自由主义的第二个重要成分则是，在自由主义的辞藻和论证中，自然权利学说与激进的新教徒关于经文的解释之间存在着一种根本的联系。长老派的宪政主义者托马斯·爱德华兹 (Thomas Edwards) 写道：

所有人天生都是亚当的儿子，并从他那里取得自然的礼仪、权利与自由……所有人生来就平等地、同样地热爱礼仪、自由与无拘无束；既然我们都是由上帝经自然之手交付这个世界的，那么我们每个人都有自然的、天生的自由与礼仪，甚而我们每个人都将平等地、同样地享有其与生俱来的权利和特权。

鲁吉罗 (Ruggiero) 扼要地断言：“因此，法律自然主义 (Jusnaturalism) (自然法理论) 是一种法律上的新教教义。”^②很显然，在 17 世纪的英国，政治自由主义与宗教异端 (reli-

① W. H. Greenleaf: *Order, Empiricism and Politics: Two traditions of English political thought 1500—1700*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980, p265, *The British Political Tradition*, vol. 2, The ideological heritage, London: Methuen, 1983, p. 22.

② G. de. ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1927; p. 24.

自由主义

gious dissent) 之间存在着一种紧密的联系, 这种情况一直持续到 20 世纪。在这一点上, 自由主义在英国和法国的发展形成了鲜明的对比, 在法国以及其他天主教国家如意大利、西班牙, 自由主义始终持有一种比它在英国所获得的更为显著的自由思想与反教权的偏见; 而同样在这些国家, 宗教异端并非必然与宗教宽容的要求联系在一起。^① (法国新教思想家加尔文 [Calvin, 1509—1564] 的教义在日内瓦制造了人类历史上最具压迫性的社会之一。) 再次, 在德国, 路德 (Luther, 1483—1546) 的新教教义则包含了一种威权主义的而非自由主义的政治内涵。确实, 在波希米亚 (Bohemia), 胡斯 (Jan Hus, 1369—1415) 的教义断言, 在良心问题上求助于教皇和教会的权威是不合法的——胡斯的这一观点部分地受到了英国宗教改革家约翰·威克利夫 (John Wyclyf, 1320—1384) 的影响。总的看来, 如下的说法是公正的: 在欧洲大部分地区, 对宗教宽容的诉求是新教徒与天主教徒之间政治斗争的一个副产品; 只有在英国, 宗教上的非国教主义 (nonconformism) 与自由主义自由之间的联系在经过数个世纪之后才得到牢固的确立。

^① 关于这一点参见鲁吉罗前揭书, 第 359—406 页。

第三章 自由主义与启蒙运动： 法国、美国与苏格兰的贡献

在整个 18 世纪下半叶，自由主义在欧洲大陆的历史与启蒙运动的传播必须被看作是同一个思潮与实践的两个方面，而在英国却并非如此。1688 年光荣革命中议会力量的胜利使一个个人主义的秩序在辉格党贵族的庇护下保持了长期的社会和政治稳定。在法国，自由主义是在封建主义的实践与绝对主义的制度这一背景之下产生和发展的，所以，它与英国的经验几乎没有可比之处。斯图亚特王朝历代国王建立大陆式绝对主义王权的企图都为英国长期形成的传统所阻止，因此，在英国无法形成类似于法国旧制度那样的社会与政治秩序。而且，正如我已经指出的，法国天主教的政治力量和欧洲（大陆）的其他地方一样，从一开始就赋予法国的自由主义以一种独特的外观，它使得法国的自由主义不是与宗教非国教主义联系在一起，而是与思想自由和反教权主义联系在一起。考虑到它处在一个前个人主义的社会和政治秩序中这一背景，法国的自由主

自由主义

义从一开始就缺乏像英国那样适合其发展的环境，这一点再明显不过地反映在法国的自由主义者总是求助于英国的经验以对抗本国缺乏个人主义的过去这一倾向上。职是之故，法国的自由主义运动在其早期阶段带有明显的亲英色彩，它对旧制度下政府专横权力的大多数批评要依赖于一种对英国宪法历史的解释（从历史的角度看并不总是十分准确）。因此，在其杰作《论法的精神》（*L'Esprit des Lois*, 1748）中，孟德斯鸠根据他对英国宪法并不完整的理解，认为它包含了一个借以保障个人自由的权力分立与制衡体系。

尽管并不赞同法国启蒙运动中许多典型的激进观点，但孟德斯鸠（Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689—1755）仍然是法国启蒙运动的一个代表人物。孟德斯鸠在《论法的精神》中除了描绘一种法治之下的宪政形式，并为之辩护以反对各种形式的专制与暴政之外，他还强调了地理、气候以及其他条件对社会制度和人类行为的影响，从而倡导并体现了一种研究政治和社会生活的自然主义方法。尽管并非自始至终，且不甚明确，但孟德斯鸠的著作还是体现了从孔多塞到大卫·休谟所有这些启蒙思想家都持有的对一门社会科学的信奉。关于这一点，将我们所说的启蒙运动与法国早期在许多方面更为深刻的思潮——17世纪早期博学自由派（*libertins erudits*）的怀疑论人文主义思潮——区分开来是十分重要的。这些怀疑论者是16世纪新皮浪主义者的追随者，后者重新发现了古希腊哲学皮浪（Pyrrho）及其弟子塞克斯都·恩披里可（Sextus Empiricus）的怀疑主义。在这些皮浪主义者中，最为著

第三章 自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献

名的可能就是蒙田（Michel de Montaigne）与皮埃尔·沙朗（Pierre Charron），然而，我们也不能不提伟大的怀疑论者皮埃尔·贝尔（Pierre Bayle），因为他通过其里程碑式的著作《历史批判辞典》（*Dictionnaire historique et critique*, 1740）为启蒙运动的规划贡献了一部关于各方面知识的百科全书。但是，在精神与气质上，这些怀疑主义的博学自由派与启蒙运动中的哲人（*philosophes*）^①相距并不遥远。同后者一样，16和17世纪的怀疑论者是迷信与狂热的反对者，是在信仰与良心问题上持宽容态度的代表。但是，由于古希腊智者和怀疑论者尤其是恩披里可的影响，他们对一种关于人性和社会的科学并不抱任何希望；同时，他们对激励了许多启蒙哲人——主要是狄德罗（Diderot, 1713—1784）和孔多塞（Condorcet, 1743—1794）——的关于进步的信仰也不赞同。最重要的是，他们对人类理性的不信任导致了他们对天启宗教之神秘事物与信条的谦卑而不是怀疑：他们赞成在所有外部事务上服从教会，并对信仰敞开心扉，只要它的表达方法能免除所有的不宽容。

与此形成对比的是，18世纪的启蒙哲人则对人类理性抱有过高的期望。这一点最突出的表现在孔多塞的《人类进步史》（*The History of Human Progress*, 1794）中。讽刺意味十足的是，这本书是孔多塞在躲避法国大革命暴政期间创作的。在这本书中，他阐述了一种最纯粹、最不妥协形式的自由主义世界

^① 关于18世纪法国启蒙运动中“哲人”的含义可参见何兆武先生在《18世纪哲学家的天城》（三联书店，2001）中的译注。——译注

自由主义

改善论的学说——一种关于人类可臻至善的学说。它声称，在人的本性和人类环境中，没有任何事物能够阻挡这样一个社会的到来：在那里，所有自然的罪恶都将销声匿迹，所有古老的人类愚行——战争、暴政和不宽容——都将灰飞烟灭。这种至善论的学说甚至认为古典的至善观念过于静止而加以拒绝；相反，它声称，人类生活直到永远的未来都是不断进步的，没有任何既定的限制。这种至善论的观点不仅是一种认为人性没有任何可悲缺陷的观念，而且还是这样一种历史哲学：在希腊人和罗马人那里，知识和文学繁荣滋长，伦理学和政治学服从于理性的探索；但是基督教的到来打断了自然的进步趋势，并开始了一个无知和身心遭到奴役的黑暗时代。同威廉·葛德文（William Godwin）——他与孔多塞几乎是同时代的人，他在其《政治正义论》（*Political Justice*, 1798）中认为，人类可以通过理性的实践达到自我完善——一样，在孔多塞那里，对进步的期待不是一种希望，而是一种信仰；它建立在对进步法则的肯定之上，这一法则的运行可能会推迟或遇到障碍，但不会被阻止。对启蒙运动时期的这些自由主义者而言，关于改革与进步的自由主义信念成了一种关于人性之宗教教义的一部分，并获得了必然性的特征。正如孔多塞——带着不经意中流露出讽刺的口吻——所指出的：

人类在解脱了所有这些枷锁、摆脱了偶然性以及人类进步之敌的支配之后，迈着坚定、稳健的步伐在真理的大道上前进；这种观点对于哲学家是怎样呈现

第三章 自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献

出仍然被错误、罪行和不公所污染——而哲学家又往往是它们的受害者——的大地之上的一副令人欣慰的景象啊！这一前景的观照，正是对他为理性的进步、自由的建立所做之一切努力的奖赏。这样，他就敢于将这些努力视为人类命运永恒之链的一部分。^①

并不是所有的法国启蒙哲人都赋予进步观念以神学启示录的特征。最伟大的启蒙哲人之一伏尔泰（Voltaire）就更接近于休谟（Hume），他预想，在事物的自然发展过程中，继进步与发展阶段之后的将是一个倒退和野蛮的时代。在他的小说《老实人》（*Candide*, 1759）中，他对“我们这个世界是一切可能的世界中最好的世界”这一乐观主义的信仰（其理论化的形式便是莱布尼茨 [Liebniz] 的哲学）创作了一首令人难忘的讽刺诗。其次，在苏格兰哲学家那里，尽管他们同样持有类似于法国启蒙哲人关于人性和社会的科学规划，但是他们中没有一个人接受无限改善是可能的和进步是不可避免的观点。在法国本土，把历史解释为一项进步法则之展开的观点遭到了启蒙运动最可畏的对手 J. J. 卢梭的毁灭性攻击。吊诡的是，卢梭本人也持有一种人类可臻至善之境的观点。不过，它所受到的最大撼动不是来自卢梭的批评，而是来自法国大革命的实践。在这

^① 孔多塞：《人类进步史》（中译本《人类精神进步史表纲要》，三联书店），第 10 篇（*The History of Human Progress*, Book Ten, as revised by Nicholas Capaldi, *The Enlightenment: The Proper Study of Mankind*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1965），第 312 页。

自由主义

场革命中，启蒙哲人乃至他们的批评者卢梭的许多观点似乎都被断然地推翻了。

在英国，通过爱德蒙·伯克（Edmund Burke）的著作，法国大革命促成了某种形式的保守主义的发展，在这种保守主义中，自由主义的价值得到了保留，但自由主义的希望却受到了抑制。同样，在法国，大革命也产生了一批自由主义自我批评式的省悟之作。在建设性方面，19世纪30年代到40年代期间，大革命催生了一个被称之为“空论派”（doctrinaires）的团体所提出的“保障主义”（护宪主义 *guarantism*）纲领，这一团体深受另一位亲英派自由主义者本杰明·贡斯当的影响，它的领袖则是 F. P. G. 基佐（Guizot）。保障主义不但是一种试图将英国的宪政经验提炼为一种关于公民自由和政治自由之学说的真诚尝试，而且也是自由主义思想家对1789年法国大革命实践的一种反动。法国大革命曾经受到英国的自由主义人士和运动如查尔斯·詹姆斯·福克斯（Charles James Fox）以及美国和法国国内许多自由主义者的热烈欢迎，但它很快就使自由主义者对民主的希望破灭了，并加深了自由主义者对人民主权（popular sovereignty）的恐惧。我已经指出，在英国，它致使爱德蒙·伯克——一位曾经为北美殖民地的分离要求做出辩护的辉格党领袖——在他的《法国革命感言录》（*Reflections on the French Revolution*, 1790）中为英国的保守主义奠定了理论基础。在法国，大革命的暴政使得主要的自由主义思想家开始重新审视启蒙运动的乐观主义与理性主义，尤其是对在卢梭的著作中就已经形成其轮廓的将民主视为公意之媒介的极权主义民主理

论的拒斥。

实际上，卢梭民主理论最深刻的批评者是激发了保障主义运动的理论家邦雅曼·贡斯当。在他的《古代人的自由与现代人的自由》（*Ancient and Modern Liberty*, 1819）中，贡斯当以撼人的力量和惊人的清晰对两种自由做出了根本的区分，一种是保障个人独立空间的自由，另一种是参与政府之权力的自由。他还进一步声称，现代人的自由是独立的自由，而古代人的自由——在贡斯当看来就是卢梭试图恢复的那种自由——是参与集体决策的自由。那么，贡斯当所说的现代人的自由到底是什么呢？他又是如何把它与古代人的自由进行更详尽的比较呢？他是这样表述其区分的：

自由是只受法律制约、而不因某个人或若干个人的专断意志受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利，它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利，是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。……最后，它是每个人通过选举全部或部分官员，或通过当权者或多或少不得不留意的代议制、申诉、要求等方式，对政府的行政施加某些影响的权利。

现在，我们将比较这种自由与古代人的自由。古代人的自由在于以集体的方式直接行使完整主权的若干部分：诸如在广场协商战争与和平问题，与外国政府缔结联盟，投票表决法律

自由主义

并做出判决，审查执政官的财务、法案及管理，等等。然而，如果这就是古代人所谓的自由的话，他们亦承认个人对共同体权威的完全服从是和这种集体性自由相容的。……在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却都是奴隶。……在现代人中，个人在其私人生活中是独立的，但即使在最自由的国家中，他也仅仅在表面上是主权者。他的主权是有限的，而且几乎常常被中止。纵使偶尔行使主权，也不过是为了放弃它。”^①

正如有人已经指出的，严格说来，贡斯当这种非此即彼的二分法从历史的角度看是缺乏说服力的。它的重要意义在于它在贡斯当的思想中、在受到贡斯当启发的保障主义者的活动中所起的作用，以及它在阐明如下这样一个对所有的古典自由主义者都至关重要的事实中所起的作用：个人自由与大众民主只是偶然地而不是必然地联系在一起。亚历山大·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）在其著名的《论美国的民主》（*Democracy in America*, 1835）中，在更加广泛的背景中对大众民主做了同样的保留。托克维尔在其著作中关注的问题不同于贡斯当，因为他对出现在革命暴政中的极权主义民主之危险的忧虑不及他对大众民主政府对个人主义所构成之威胁的忧虑。托克维尔从来没有否认过民主的不可避免性，但是（同深受其著作影响的 J. S. 密尔一样）他关注的是如何防止民主所带来的多数

^① 本杰明·贡斯当：“古代人的自由与现代人的自由”，转引自拉吉罗《欧洲自由主义史》，第167—168页。

第三章 自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献

暴政的危险。同贡斯当一样，托克维尔赋予了革命后的法国自由主义以一种不妥协的个人主义和对自由之未来的强烈悲观主义这一与众不同的特征。就法国与欧洲大部分国家而言，这些伟大的法国自由主义者的悲观主义是理所当然的，因为在 19 世纪后半叶以及其后的时间里，自由主义运动被进步主义政治观念的主要表现形式社会主义运动所取代了。

就其大概而言，美国对古典自由主义传统的贡献受启蒙思想的影响并不亚于法国，虽然另一种非常不同类型之启蒙运动要素（包括苏格兰哲学）的影响也是存在的。有时人们争辩说，英语世界的自由主义与在法国产生并盛行的自由主义有着不同的渊源，遵循着不同的发展路径，甚至形成了一个与之歧异和分离的传统。一般说来，按照认为自由主义包含英国自由主义和法国自由主义两个对立传统的观点，英国的自由主义把它对自由的要求建立在对古代权利和历史先例的诉求之上；而法国的自由主义则包含了对自然权利这一抽象原则的基本诉求。就英国的情况而言，前文已经指出，17 世纪的自由主义之父们不仅诉诸古代宪法的历史神话，而且也诉诸建立在圣经权威基础之上的自然权利观念。就美国的情况而言，认为自由主义包括两个歧异传统的解释同样缺乏足够的支持，因为在美国对自然权利的诉求从一开始就占据了上风。正如 D. G. 里奇（Ritchie）所评论的：“当拉法耶特（Lafayette）通过托马斯·潘恩（Thomas Paine）向乔治·华盛顿转交已被攻破的巴士底狱的钥匙时，他是在通过一种生动的象征来承认法国欠美国

自由主义

的人情。”^①

事实上，1776年的《独立宣言》正是通过明确地提到他们“自然的、不可转让的权利”已被剥夺而认可北美殖民地对英国政府的反叛的；而且，著名的1776年《弗吉尼亚宪法》号召人民行使“不容置疑的、不可转让的和不能取消的权利”来改革、变换或废黜不义的政府，它同样是在诉诸曾对法国的革命者产生过影响的抽象原则（而不是历史先例）。

因此，就美国的情形而言，把英语国家的自由主义主要视为捍卫古代自由的运动，而把法国的自由主义运动视为一场抽象观念之聚会的解释似乎并没有多少根据。毫无疑问，法国数千年的专制主义使得它比起英国来诉诸古代的自由更加不合情理，但这并不意味着自由主义的主张就无法获得那种拒绝诉诸自然权利的历史分析与社会学分析的支持（就像孟德斯鸠和其他一些人所提供的）。无论是“英国的”还是“法国的”，自由主义运动都在运用历史分析的同时诉诸抽象的原则和自然权利。

事实上，就美国的情形而言，宪政主义的反叛者们持有非常广泛的观点。这种多样性反映在《联邦党人文集》（*Federalist Papers*）中，它的立场和态度既包括杰斐逊（Jefferson）的激进主义、麦迪逊（Madison）的调和论，也包括汉密尔顿（Hamilton）的美国式托利主义（American Toryism）。基于这种原因，美国的自由主义者对古典自由主义的贡献在其内部的复

^① D. G. Ritchie, *Natural Rights*, London: Allen and Unwin, 1894, p. 3.

第三章 自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献

杂性上一点也不亚于法国和英国的自由主义者。但即使如此，它也仍然是一个单一的、完整的传统，因为，所有的美国自由宪政主义者同英国的辉格党人以及法国的保障主义者（guarantists）一样，用 1780 年《马萨诸塞宪法》前缀的《权利法案》中的话来说，他们都试图建立“一个法治的而非人治的政府”。恰恰是这一抱负而不是其他任何东西赋予了古典自由主义以一种同一性和特征，使之超越了内部的分歧，并弥散在《联邦党人文集》的所有篇章中。这里应当指出的是，尽管美国的宪政主义者赞同启蒙运动的许多思想，但与启蒙哲人不同的是，他们对基督教没有敌意。当《美国宪法》在独立战争硝烟中诞生时，它是一种真正的洛克式宣言，因为它所宣称的生命、自由和追求幸福的权利是以一种据说是由上帝颁布的自然法为依据的。更普遍地说，《联邦党人文集》的精神与法国启蒙运动的精神大相径庭，因为联邦党人的著作弥漫着一种人类不完善的感觉，而正是这种感觉激发了他们所有的宪政建议。在强调人类的不完善性这一点上，美国的宪政主义者与对他们产生过重大影响的苏格兰启蒙运动的思想家们（尤其是亚当·斯密）倒是一脉相传的。

正是在苏格兰启蒙运动的社会哲学家和政治经济学家的著作中，我们发现了对自由主义原则和基础的第一次全面而系统的阐述。在法国人和美国人那里，自由主义思想在每个问题上都是与对政治秩序某个特殊危机的反应紧密联系在一起的。这并不是说苏格兰哲学家们的思想就没有受到他们身处其间之历史背景的制约，而毋宁是说他们旨在将自由主义的原则建立在

自由主义

一种关于人类社会之发展的综合论述和一种关于社会与经济结构之理论的基础上，其措辞将拥有自然法则的地位，而不仅仅是对历史的概括——或许伟大的法国自由主义者和美国自由主义者都没有能够始终如一地追求这一目标。这种苏格兰式的对一门关于社会之科学——在这门社会学中，自由主义的理想在一种关于人性和社会秩序的理论中找到了依据——的渴望甚至也出现在伟大的怀疑论者大卫·休谟（David Hume）关于政治和经济问题的著作中。与法国启蒙运动的思想家们不同的是，在休谟这里，为一种自由秩序的辩护所诉诸的是人类的不完善性这一事实。在《人性论》（*Treatise in Human Nature*）中，休谟认为，基本的正义原则产生的理由是人类仁爱的有限性、智力的局限性以及满足人类需求之手段的无法改变的稀缺性。这些基本的正义原则休谟称之为“三条基本的自然法则”：财产占有的稳定性法则、根据同意转让所有物的法则和履行诺言的法则。在其论文“关于完美共和国的设想”（*The Idea of a Perfect Commonwealth*）中，休谟走得更远，他以乌托邦的精神勾画了一个能够完全体现这三条自然法则并在法治之下保障个人自由的政治秩序的主要轮廓。实际上，正是在以保守主义的理论家而闻名的休谟这里，我们发现了为有限政府的自由主义体系所做出的最有力的辩护。

不过，最具影响力的自由主义原则体系是由亚当·斯密（Adam Smith）在其《国富论》（*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776）中详细加以说明和辩护的。在这部著作中，斯密的分析有如下这样三个为其自由主义后裔所继

第三章 自由主义与启蒙运动：法国、美国与苏格兰的贡献

承的重要特征：首先，斯密认为人类社会的发展经历了一系列独特的阶段、时代或体系，最后达到商业体系或自由企业体系这一顶点。比之于那种认为人类历史可以理解为各种文明的一系列简单兴衰循环的观点来，它标志着人类对历史的理解达到了一个更高的程度。循环论的观点曾经盛行于文艺复兴之后的公民人文主义作家——他们在其他方面对苏格兰启蒙运动有着重要的影响——中，并且出现在马基雅维里（Machiavelli）的著作中；其次，和所有伟大的古典自由主义者一样，斯密承认，政治结构的变化紧密地伴随着经济体系的变化，因此，贸易自由体系可以在公民自由和政治自由得到保障的宪政秩序中发现其天然的对对应物；最后，斯密的体系是一个公开的个人主义体系。在这个体系中，社会制度被认为是人类个体行为的结果而不是人类意图或设计的实现。换言之，斯密阐述的体系是一种方法论个人主义（methodological individualism），在这里，单个的人类行为主体是每一种社会解释的终点。斯密的体系在道德意义上也是个人主义的，这体现在他“天然自由体系”（the system of natural liberty）这一观念之中，在这个体系中，每个人都拥有最充分的与他人类似的自由相一致的自由。

斯密的理论论证由于其系统性和综合性而与早期自由主义者的理论论证以及与他同时代的大多数法国和美国的自由主义同侪之不太正式的思考有着显著的不同。与其方法论上的个人主义完全一致的是，斯密洞察到——而后来的自由主义者如J. S. 密尔却没有做到——对社会生活中经济层面与政治层面的区分永远无法完全消除人为性和任意性，因为它们之间存在

自由主义

着不间断的互动关系；而且更为重要的是，它们遵循相同的解释原则，并遵循同样的规律。这种系统化的方法使得斯密的著作与其他苏格兰启蒙运动的伟大思想家——亚当·弗格森（Adam Ferguson）、大卫·李嘉图（David Ricardo）以及其他一些人——的著作平分秋色，不分轻轩。他的方法通过其友人暨门生爱德蒙·伯克对英国的自由主义思想产生了直接的影响，并且苏格兰学派的洞见直到边沁学派的哲学激进主义兴起之后才逐渐湮灭和被遗忘。

第四章 自由主义时代

我们完全有理由认为，19 世纪的欧洲尤其是 19 的英国具体体现了一个自由主义文明的历史范式。A. J. P. 泰勒 (Taylor) 敏锐地抓住了那个世纪到一战爆发前英国社会生活的个人主义特征：

直到 1914 年 8 月为止，任何一个明智守法的英国人都可以安然地度过其一生，除了邮局和警察之外，他几乎意识不到国家的存在。他可以居住在他喜欢住的任何地方；他没有官方的号码或身份证；他无需护照或任何官方的许可就可以出境旅游或永久地离开故国；他可以没有任何限制和约束地兑换外币；他可以从世界上其他任何国家购买商品，就像他可以在本国任何地方购买一样。就此而言，一个外国人无需批准，也不需要通过警察就可以在这个国家生活一辈子。和欧洲大陆国家不同，英国不需要其公民服兵役。一个英国人如果愿意，他可以参加正规的陆军、

自由主义

海军或国防义勇军，如果愿意的话，他也可以不考虑国防的需要。相当多的户主只是偶尔应召参加陪审团，否则，只有那些希望为国效力的人才去帮助国家……英国就是这样让其成年公民超然于事外的。^①

其他许多作者都把 19 世纪的英国视为自由主义理论和实践的黄金时代。这样一种说法是有道理的，而且不一定是误导，只要我们能够理解这一时期所发生的事情的复杂性，特别是如果我们能够认识到在这一时期古典自由主义是如何让位给一种新的修正自由主义的，这种自由主义在许多方面调和或者完全替代了古典自由主义学派如托克维尔、贡斯当、苏格兰哲学家以及《联邦党人文集》的作者们的主要洞见。

在政治实践方面，19 世纪的英国自由主义运动取得了一些显著的胜利。1829 年通过了天主教徒解放法（The Catholic Emancipation Act），1832 年通过了改革法案（Reform Act），1846 年废除了谷物法（Corn Laws），所有这些再加上大量不那么重要的措施都显示了这几十年中英国自由主义者的鼓动力和舆论影响力。尤其是，反谷物法同盟（The Anti - Corn Law League）将自由主义者与激进团体联合到一起，在理查德·科布登（Richard Cobden）与约翰·布拉特（John Bright）的领导下共同支持自由贸易。科布登和布拉特的观点概括起来就是纯粹的古

^① A. J. P. 泰勒：《英国史，1914—1945》（*English History 1914—1945*, Oxford: Oxford University Press, 1965），第 1 页。

典自由主义精神：反对军事冒险，同时又赞成缩减公共开支。他们在争取自由贸易的运动中取得了成功，而他们对低税率与低国家开支的自由主义偏爱为 W. E. 格莱斯顿 (Gladstone) 所继承。在其担任财政大臣和首相期间，格莱斯顿将它转化为公共政策。至少在整個 19 世纪上半叶，并且可以不无争议地延续到第一次世界大战，英国的政治实践都为自由主义的态度所支配。自由主义的态度想当然地被视为政治活动的前提，虽然它经常与宗教异议和非国教活动联系在一起，但它又能超越宗教和政治的光谱，几乎为所有的政治阶层所接受。

19 世纪的英国在很大程度上为古典自由主义的观点所支配，这是无可置疑的事实；但我们也很容易过分简化这一时期的历史。在政治与立法的实践领域是否存在过这样一个阶段是值得怀疑的，即自由放任原则 (*laissez faire*) 毫无保留地受到重视。第一个工厂法案 (Factory Act) 就是在 19 世纪上半叶通过的，它表明人们在经济生活中接受了政府干预。尽管确实没有哪个苏格兰或英格兰学派的经济学家主张政府只能承担守夜人式的角色，但关键在于，古典经济学家追求的仍然是一种国家活动最小化的个人主义秩序。正如 G. J. 哥森 (Goschen) 在 1883 年所指出的：

不管我们考察的是历年发生的事件、历届议会通过的法案，还是历届议会的出版物、各种连续出版物，我们都会看到，自由放任原则受到的限制越来越紧，而政府控制和干预的领域正在以日益膨胀的规模

自由主义

在扩大。^①

事实是，至少从 19 世纪 50 年代开始，政府的干预和活动就逐步向诸多生活领域扩展，而且自由主义的政治共识或古典自由主义的告诫从未完全畅通无阻，它经历了本杰明·狄斯累利（Benjamin Disraeli）及其思想的一次重大挑战。狄斯累利完全拒绝了自由主义，而支持一种由其个人神话所产生的浪漫式托利主义（romantic Toryism）。^② 确切地说，到 19 世纪 70 年代时，英国那些仍然坚持古典自由主义原则的人士已经焦虑不安地意识到历史发展的趋势正在反对他们。当然，大约从 1840 年到 1860 年，在曼切斯特学派（Manchester School）和《经济学家》（*The Economist*）杂志（赫伯特·斯宾塞曾在此短期工作过）这些自由放任政策支持者的作品中，仍然存在这样一种自信：在国际和平的背景下，19 世纪 40 年代的政治胜利预示着一个经济自由和个人自由扩张时代的到来。但斯宾塞和其他人很快就开始感觉到，自由的事业正在实践中消逝，而即将到来的的是一个新的穷兵黩武的时代。

另一方面，在思想领域，古典自由主义的理想正在从 19 世纪的英国退却。19 世纪英国自由主义与古典自由主义的第

① G. J. Goschen: *Laissez - faire and Government Interference*, London, 1883, 第 3 页，转引自《英国政治传统，卷 2：意识形态的遗产》，第 44 页。

② 关于狄斯累利参见以赛亚·伯林精彩的心理学研究：“本杰明·狄斯累利、卡尔·马克思和认同的寻求”（Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search of Identity），载伯林：《反潮流》（*Against the Current*, London: Hogarth Press），第 262 - 286 页。

一次破裂很可能是由功利主义的奠基人杰米里·边沁 (Jeremy Bentham, 1748—1832) 及其门徒詹姆斯·密尔 (James Mill, 1772—1836) 导致的。在许多方面, 边沁是且始终是一个古典自由主义者。他是经济政策中自由放任和外交事务政策中非干涉主义的支持者; 在他所提倡的法律改革中, 他通常站在个人自由一边。但是, 边沁的功利主义道德哲学和政治哲学也犯了哈耶克所谓的建构主义谬误 (constructivist fallacy), 他相信社会制度可以成为成功的理性重构的对象, 这就为许多非自由主义的干预主义政策提供了正当的理由。因此, 在苏格兰学派那里, 功利的原则主要是作为理解社会制度自发产生的说明性原则, 并且只被用来评价整个社会系统; 而到了边沁这里, 它却被用来评价具体的政策措施。正如他的道德算术 (moral arithmetic) 或幸福微积分 (felicific calculus) 计划所显示的, 边沁设想, 各种不同的政策对公共福利的影响可以给出一种精确的量化说明; 因此, 应该成为立法者之实践指南的是功利原则, 而不是任何现成的政治原则。在边沁自己的著作中, 这一方法所产生的成果仅仅体现在他关于圆形监狱或模范监狱 (Panopticon or Model Prison) 的建议中, 但在此后的数十年里它却对诸多领域产生了重大的影响。这一原则充分地体现在其门徒詹姆斯·密尔的著作, 尤其是他的《论政府》 (*On Government*) 中; 在这本书中, 他试图为民主做出一种狭义的理性主义辩护。如下的说法未必有什么不妥, 即这一原则也溶入了悉尼·韦伯和比阿特丽斯·韦伯 (Sidney and Beatrice Webb) 的观点中。韦伯夫妇在 20 世纪试图站在建构论功利主义 (constructivist utilitari-

自由主义

anism) 立场上为苏俄斯大林体制的“社会系统工程”政策(social engineering policy) 辩护。并非所有的功利主义哲学对现实政策的影响都是反自由主义的——它促成了公共医疗、公共设施以及地方政府等方面自由主义者所支持的改革；但是，边沁的功利主义经由哲学激进主义运动传递到公共生活领域，结果导致了功利思想的如下转变：由其出现在亚当·斯密著作中的形式转变为天然倾向于干预主义社会工程政策的形式。

詹姆斯·密尔的儿子，约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill, 1806—1873) 的政治哲学在某些方面更接近于古典自由主义而不是他父亲或边沁的功利主义，并且在某些方面还进一步偏离了功利主义。至少就《论自由》(*On Liberty*, 1859) 而言，密尔的自由主义个人主义信念要远比其功利主义社会改革信念明显。而且，在《功利主义》(*Utilitarianism*, 1854) 中，密尔所阐述的功利主义伦理学与边沁的伦理学大相径庭，因为他承认各种快乐之间存在质的区别，这一点反过来可以依据不同的快乐在促进个性发展中的作用来说明。另一方面，在其有着广泛影响的《政治经济学原理》(*Principles of Political Economy*, 1848) 中，密尔对经济生活中的生产和分配做了区分，这样，分配制度完全被视为一个社会选择的问题，这就掩盖了古典自由主义对经济生活之特征的如下洞见：经济生活是一个生产性活动与分配性活动难分彼此地混合在一起的关系体系。正是他的这一错误区分而不是他对自由放任原则的反对或对社会主义计划的偶尔好感才标志着他的原则与古典自由主义的分离，也正是这一点构成了他与后来的自由主义以及费边派思想

家之间的真正联系。在他做出这一区分时，密尔成功地完成了自由主义传统发展中肇始于边沁和詹姆斯·密尔的断裂，并建立起一个为 19 世纪后半叶英国愈发明显的干预主义和国家主义趋势提供合法论证的思想体系。影响密尔的思想走向非自由主义方向的一个重要因素是法国的实证主义，尤其是奥古斯都·孔德（August Comte, 1798—1857）的著作。孔德的历史决定论、精英主义思想对密尔产生过强烈的影响，尽管他也批评了孔德思想中反个人主义的方面。就这一点而言，即便与密尔本人的意图背道而驰，我们仍然可以说他将法国思想家的非自由主义观念引进了英国思想。

密尔作为自由主义发展史上一个分水岭式的思想家的作用已经得到广泛的认可，戴雪（Dicey）指出：

就像在立法问题的许多观点上一样，密尔……信念的变化或者说波动，立即成为由……个人主义……向集体主义……转变的一个标志，并且就英国而言，它在很大程度上构成了这一转变的原因。密尔的教义对于那些 1870 年前后刚刚进入公共生活的人尤其具有影响力，它使他们至少准备接受——如果不是欢迎的话——从那时开始日益获得力量的集体。^①

^① A. V. 戴雪：《法律与公共舆论》（*Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, 1905），第 432 页，转引自 Greenleaf 前揭书，第 105 页。

自由主义

L. T. 霍布豪斯 (Hobhouse) ——他本人就是“新自由主义”的主要理论家之一——更简洁但不甚准确地指出了这一点，当他提到密尔时，他说：“他独自一人将新老自由主义之间的空隙连接了起来。”^① 确实如此，尽管密尔从未彻底放弃在《论自由》中得到极好表述的古典自由主义信念，但他对工会、民族主义以及社会主义实验的态度反映了自由主义传统之智识结构中的一次决定性断裂。

19 世纪英国古典自由主义的理论创建在 J. S. 密尔生活的时代及其后仍然在进行。在其漫长的一生中，赫伯特·斯宾塞 (Herbert Spencer, 1820—1903) 在他即使在今天也仍然值得一读的《社会静力学》 (*Social Statics*) 和《伦理学原理》 (*Principles of Ethics*) 中为自由主义自由放任政策的严格版本做了辩护。斯宾塞已经被不公正地冷落了数十年，他在社会理论和政治理论中的真正成就至今未得到赏识，其中的原因不甚清楚。正如格林里夫所恰当评论的：“在本世纪的大部分时间里，斯宾塞的天才与重要性很少得到正确的认识。可以毫不夸张地说，自从他 1903 年去世以后，人们就很少被阅读或讨论他。他不可避免地非难声中被人们遗忘了。”^② 然而，我们发现，正是斯宾塞将古典自由主义的平等自由原则 (principle of equal freedom) 最完整、最系统地运用于法律与立法的各个领域，由

① L. T. 霍布豪斯：《自由主义》 (*Liberalism*)，转引自 Greenleaf 前揭书，卷 2，第 103 页。

② Greenleaf，前揭书，第 49 页。

此，斯宾塞的《伦理学原理》保持了巨大而永久的价值。斯宾塞哲学的主要缺陷不在于他把他的原则前后一贯地运用于他那个时代的问题（因为他那卡珊德拉式的警告^①已经为20世纪的经验再好不过地证实了），而在于他为其自由主义观点奠定基础而建立起来的科学的、“综合的”进化论哲学。一旦他的进化论政治伦理遭到了诸如 F. H. 赫胥黎（Huxley）、亨利·西季威克（Henry Sidgwick）^② 等人的毁灭性批判，它将不可避免地失去那个时代最重要的思想家的支持。斯宾塞进化论仍然存留的影响——比如在韦伯夫妇和 G. B. 萧伯纳的思想中——并未与他本人的自由主义思想联系在一起，而是同对20世纪的极权主义运动（它是社会演化在后自由主义阶段的体现）的支持联系在了一起。斯宾塞进化论的这一具有反讽意味的发展表明，试图将政治原则建立在任何一种科学教条之上的虚妄与荒谬，但这并未减损斯宾塞以一种系统的形式发展古典自由主义的观点并将其传诸后世的成就。

一大批不那么重要的人物——如19世纪早期的托马斯·霍奇金（Thomas Hodgkin）、19世纪后期的奥布伦·赫伯特（Auberon Herbert）——为古典自由主义的个人主义做出了有价

① 卡珊德拉，古希腊神话中特洛伊王国的公主，太阳神阿波罗因为恋慕她而赋予她预见一切的能力，却因为求爱未遂而诅咒她的预言无人相信。卡珊德拉虽然知道特洛伊的最终命运，清楚她眼前所有人的悲惨结局，但她的预言却无法让人们相信和接受。——译注

② 尤其见亨利·西季威克：“伦理学与社会学的关系”（*The Relations of Ethics with Sociology, in Miscellaneous Essays and Address, London: Macmillan, 1904*）。

自由主义

值的贡献；但是除了在英国影响力持续下降的斯宾塞和公共声誉从未超过密尔的阿克顿勋爵（Lord Acton）之外，19 世纪后期的古典自由主义传统没有出现过真正重要的思想家。到了 19 世纪 80 年代和 90 年代，当然也包括世纪之交，即使是密尔那种不完全的古典自由主义观点也开始为经常从黑格尔哲学中汲取灵感的修正主义自由主义观点所取代。在这些修正主义的自由主义者中，尤为著名的是 T. H. 格林（Green）和 B. 鲍桑葵（Bosanquet）。他们反对大多数古典自由主义者所支持的主要是消极意义上的免于干涉的自由观，而提倡一种有效的或者说作为能力的自由观。在这些黑格尔主义的自由主义者的著作中，这种更加积极的自由观自然会导致为加强政府行为和权威的辩护，以及对限制契约自由之措施的支持。在本世纪的前几十年里，这种修正主义的自由主义在 L. H. 霍布豪斯的著作中得到了最为系统的阐述。在他的《自由主义》（*Liberalism*, 1911）中，霍布豪斯试图将密尔的哲学和格林的哲学综合起来。可以这么说，新的修正主义的自由主义用分配正义与社会和谐理想取代了天然自由体系的旧观念，它连同霍布豪斯一道开始主导英国没有公开打出社会主义旗号的改革舆论。

在政治领域，第一次世界大战的灾难性结局粉碎了从 1815 年到 1914 年流行了一个世纪的自由主义世界。必须承认，反自由主义的运动在 19 世纪 70 年代和 80 年代的德国和美国就已经开始出现了，并且在经济生活中成功地采取了贸易保护主义和干预主义的措施，甚至在英国，阿斯奎思（Asquith）和赫劳得·乔治（Hlloyd George）领导下的自由党也在很大程度上

放弃了经济自由和有限政府的古典自由主义立场。此外，正如我已经指出的，根本就不存在一个完全自由放任的时期，而且反自由主义的因素侵入自由主义传统内部早就开始于 19 世纪 40 年代中期 J. S. 密尔的著作。在这个问题上指出如下一点是必要的：不能简单地把古典自由主义的衰落解释成人们对 J. S. 密尔以及其他人的放弃古典自由主义某些重要思想的响应。民主制度的扩张导致了政治环境的变化，智识生活中的上述发展既是对这种变化的反映，在某种程度上也是这种变化的结果。回想一下，一旦当人们发现构成自由主义秩序的基本宪法——这一宪法在英国仅仅存在于传统与习俗之中——可以通过大众民主政体中的政治竞争而加以改变，那么自由主义秩序的式微似乎就是无可避免的了。最终促成自由主义时代之终结的恰恰是 19 世纪后期兴起的民主政治中争取选票的需要，而不是智识生活中的变化。

尽管有这些必要的限制，但对后人来说，从拿破仑战争 (Napoleonic Wars) 到一战爆发前的一个世纪仍然是一个自由主义的发展与成就几乎从未中断的世纪。在这个世纪里，由于价格稳定，且无重大战争，物质财富出现了人类历史上空前巨大和持续的增长；大众的生活水平在人口急剧增加的情况下得到前所未有的提高；大众的识字率、计算能力和文化生活稳步发展。战争此起彼落——克里米亚战争、普法战争、日俄战争以及布尔战争——但它们都没有打断财富的稳定增长，也没有破坏欧洲自由主义政策中的自由体系。经济萧条与经济衰退周而复始，但国际黄金本位制 (international gold standard) 保证了经

自由主义

济的稳定，甚至熬过了 19 世纪 70 年代最糟糕的经济动荡。甚至连这一时期的专制统治都显得异常宽松，对个人自由的容忍程度较大。欧洲启蒙运动的历史神话中向来被认为是前现代专制制度之堡垒的沙皇俄国，此时也由于组织得过于松懈而无法实施任何有效的弹压。即便在 19 世纪 80 年代和 90 年代亚历山大三世（Alexander III）统治时期以及尼古拉二世（Nicholas II）统治初期的警察国家体系之下——这一时期的镇压活动极为严厉，而且反犹太人的暴行甚为猖獗；莫斯科的秘密警察局也不过只有六名官员和用于全省的 5 000 镑预算。根据诺曼·斯通（Norman Stone）的记载，^① 到 1900 年为止，安全机构已不再扩大，也几乎不存在政治犯了；在大省潘扎（Penza），只有 3 名警官和 21 名警察。

必须承认，在德国以及欧洲的其他地方，历史的发展几乎都不利于存在于英国的那种类型的自由秩序的稳定。在大多数国家，自由主义与民族主义被溶合在一个将对国际自由秩序起到破坏作用的综合体系之中。在德国，自由主义运动几乎从一开始就与民族主义联系在一起。这些趋势在伊曼纽尔·康德（Immanuel Kant）、W. 冯·洪堡（Humboldt）和弗里德利希·席勒（Friedrich Schiller）等最伟大的德国自由主义思想家的著作中还不是很明显，但在德国自由主义运动最有影响的整个 19 世纪中期，民族主义却通常与自由主义运动混杂在一起。当

^① 诺曼·斯通：《转变中的欧洲，1878—1919》（*Europe Transformed 1878—1919*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984），第 201 页。

然，我们在康德的著作中可以发现法治之下的有限政府这一自由主义理想的非常纯粹的表达，一种严格的宪政秩序之下个人自由的理想——在法治国家（Rechtsstaat）的名义之下——是在英国为洛克所阐述的公民联合的辉格派观念以及在法国为贡斯当和基佐所阐述的护宪主义学说在德国自由主义思想中的对应物。在其早期的小册子《论政府的范围与作用》（*On The Sphere and Duties of Government*, 1792）中，洪堡基于个性与自我发展的浪漫主义理想，为严格意义上的最小国家做出了比康德更为严格的辩护；国家的活动完全被限制在预防强制的范围之内，他认为，只有这样个性才能得到最充分的发展。洪堡早期著作的影响远远超出了德国，最引人注目的就是在英国，J. S. 密尔从中引用了一句话作为他《论自由》（1859）一书的题词。19世纪70年代随着保护主义（protectionism）的回归和俾斯麦开始采取福利主义的政策，德国自由主义的政治发展走向了终结。在天主教欧洲——法国、意大利和西班牙——自由主义的命运仍然以各种形式与民族主义联系在一起，尽管在某些具体的领域，自由主义的政策也偶尔也会取得成功，但这些国家中的自由主义运动始终没有能够建立起任何保护自由的可靠宪政框架。

然而，总的说来，19世纪直至第一次世界大战爆发，欧洲仍然是一个自由主义的秩序；除了土耳其和俄国之外，欧洲国家不存在护照的控制，这就保证了一个个人主义的体系所具有的迁徙自由以及其他基本的自由；即使在那些奉行保护主义和福利主义政策的地方，法治的核心要素也没有被放弃。正是

自由主义

第一次世界大战使得 19 世纪后几十年中就已经出现的思想与实践领域中的非自由主义趋势在一夜之间达到了顶点。A. J. P. 泰勒再次精辟地指出了第一次世界大战对英国历史的深远影响：

所有这一切（英国人的自由）都为世界大战的影响所改变，大多数人第一次成为积极的公民。他们的生活开始由上面的命令来塑造；他们必须为国家服务而不是一味地追求自己的事务；500 万的男子参加了陆军，他们中的许多人（虽然只占少数）是被迫的。英国人的食品开始根据政府的命令而限量供应，质量也发生了变化。人们的行动自由受到了约束；工作的条件也受到了限制。一些工厂开始减产或关闭，其余的则得到了专门的扶持。出版自由受到了束缚，街灯变得暗淡，神圣的饮酒的自由受到了干涉：准许饮酒的时间减少了，而且根据法令啤酒掺了水。甚至连钟表上的标准时间也改变了，根据议会的一项决议，从 1916 年开始，每个英国人在夏天必须比平时早起一个小时。国家对其公民建立了一个控制体系，尽管在和平时期有所放松，但再也没有被取消，并且在二战期间又开始加强。英国人民的历史与英国国家的历史第一次融合到了一起。^①

^① A. J. P. 泰勒：《英国史，1914—1945》，第 2 页。

如果说 19 世纪最后的几十年只是有迹象表明非自由主义的因素在日益增长，那么一战则彻底打破了自由主义的秩序，并由此拉开了一个战争与专制时代的序幕。民族主义运动——一般很少有自由主义的成分——在旧帝国的废墟上如火如荼地展开。在两次世界大战之间的英国，J. M. 凯恩斯、贝弗里奇（Beveridge）以及其他修正主义的自由主义者试图走一条介于老的资本主义秩序与新的社会主义理想之间的中间道路，但智识界的舆论在很大程度上为马克思主义的学说所支配，它把自由主义时代仅仅看作是全世界走向社会主义过程的一个阶段而已。事实上，到 20 世纪 30 年代为止，很少有几个舆论界的领袖不把自己视为自由主义的批评者或反对者。硕果仅存的古典自由主义思想家如英国的欧内斯特·本（Ernest Ben）爵士也在哀叹自由主义的衰落。^① 到第二次世界大战爆发的时候，自由主义理想的最后一次回光返照也已经走到了尽头，未来将落在多少有些残酷的国家主义形式之上。

^① 参见欧内斯特·本：《欢乐时代：回忆与反思录》（*Happier Days: Recollections and Reflections*, London, 1949）。

第五章 古典自由主义的复兴

第二次世界大战的影响之一就是全面加强了国家活动的范围和强度。在英国，社会主义性质的指令经济（command economy）取得了相当大的成功，这一经验导致了混合管制经济的贝弗里奇计划（Beveridge Plan）^①；在美国，卷入战争使之确立了罗斯福新政的管制主义（managerialism）潮流；在欧洲，战争的政治后果是将东欧和中欧永久地划入了苏联极权主义体系的势力范围，并导致了包括英国在内的其他许多欧洲国家的社会主义政府执政掌权。即使在那些其政治舆论并非是直接而公开的社会主义的地方，也普遍形成了这样的共识：未来将取决于积极的国家和混合与管制的市场，而非自由市场。战时计划的相对成功使得大多数舆论界领袖相信，同样的方法可以而且应该适用于推动实现经济高速发展背景之下的充分就业；而 J.

^① 贝弗里奇计划，由英国经济学家威廉·亨利·贝弗里奇（Beveridge, 1879—1963）提出的为英国全体公民建立了一种综合的社会保险系统的计划（1942年）。——译注

M.凯恩斯的经济设想似乎在实践经验中获得了权威。如果说古典自由主义曾经因为第一次世界大战的彻底失败而受到重创，那么看来很明显，它现在已经因为二战而寿终正寝了。

然而，即使在二战期间及其随之而来的岁月里，为人类的理智生活做出重大贡献的仍然是那些忠实于古典自由主义而非现代或修正自由主义的思想家。其中尤其引人注目的是 F. A. 哈耶克的《通往奴役之路》（*The Road of Serfdom*, 1944），哈耶克的观点是大胆而惊人的：与所有进步论的观点相反，他认为纳粹主义的根源存在于社会至上主义的思想与实践之中。哈耶克警告说，西方国家采取的社会至上主义政策最终将遭致极权主义的报应。西方文明任何可以接受的未来都要求否弃社会主义的理想，并再次回归被遗忘的古典自由主义之路——法治之下有限政府的道路。尽管哈耶克的观点在英语世界受到了忽视或嘲笑，但它在德国却产生了十分重大的意义，因为它增强了新自由主义（neo-liberal）思潮的力量。新自由主义思潮在战后德国创造的经济奇迹表明，一下子废除经济控制是可能的。此外，哈耶克在发起朝圣山学社（Mont Pelerin Society）的过程中也曾起过至关重要的作用，在整个战后的数十年中，朝圣山学社保存了当时被忽略或被视为落伍的古典自由主义理想的命脉。

战后的岁月还产生了其他值得纪念的自由主义著述。卡尔·波普尔的《开放社会及其敌人》（*The Open Society and Its Enemies*, 1945）认为，西方的智识传统在很大程度上是与自由主义文明不相容的，因为其占支配地位的哲学观点支持了一种

自由主义

知识论上的权威主义方法。与柏拉图、亚里士多德、黑格尔以及英国经验主义者的哲学相反，波普尔竭力主张一种没有基础但可以通过理论或猜想的不断批评与证伪而增长的人类知识观念。在政治生活中，理性的途径存在于对社会制度的零碎改革（piecemeal reform），而不是马克思和其他乌托邦主义者所拟想的对社会生活的总体改造（wholesale transformation）之中。波普尔的著作在专业哲学以外的领域拥有广泛的影响，它作为自由主义认识论以及道德基础的一种说明吸引了诸如英国的爱德华·波义尔爵士（Sir Edward Boyle）以及德国的赫穆特·施密特（Helmut Hschmidt）之类的政治家。

20 世纪 50 年代，J. H. 塔尔蒙（Talmon）在他的《极权主义民主的起源》（*Origins of Totalitarian Democracy*, 1952）中对民主理论的各个方面都提出了有力的批评；以赛亚·伯林爵士（Sir Isaiah Berlin）在他的《两种自由概念》（*Two Concepts of Liberty*, 1958）中对自由主义的观点做出了典范性的说明。伯林的演讲以及后来的同名著作之重大意义或许并不在于它为无干涉之消极自由观的辩护，而在于它确立了自由在解决人类事务中之价值冲突的作用。他的观点是，人类的经验证明，在相互竞争的价值之间存在着无法根除的、最终的分歧，对于这些价值并不存在一个拱形的仲裁标准。选择因而也就是个人自由

的价值恰恰来自于这一激进的价值多元论 (pluralism of values)。^① 伯林的《两种自由概念》不但为自由主义的观点提供了一种及时的重述,而且因其联系了自由的价值与道德冲突的现实而为自由主义的智识传统做出了永久性的贡献。

二战结束后的四分之一世纪通常被认为是凯恩斯主义甚嚣尘上的时期。在战争导致巨大破坏的背景之下,随之而来的则是 20 多年的经济高速增长;尤其引人注目的是战败国——德国和日本——实现了战后过渡阶段之制度和政党的彻底革新。在这个看似一帆风顺的繁荣时期,几乎很少听到不同的声音。F. A. 哈耶克这位为战后古典自由主义的复兴做出无人能及之贡献的思想家在 1960 年出版了他的杰作《自由秩序原理》(*Constitution of Liberty*)。毫无疑问,这本书是 20 世纪关于自由问题最深刻、最卓越的阐述,但它却直到 20 世纪 70 年代后期才得到其应有的认可,^② 而它对修正自由主义之社会正义和福利主义观念的批评一直被置若罔闻。

除了他对政治哲学的贡献之外,哈耶克著作的意义还在于它涵盖了对奥地利经济学派 (Austrian School of Economics) 核心思想的深刻重构。奥地利经济学派曾经哈耶克和莱昂内尔·

① 关于伯林的价值多元论对个人自由的辩护,参见拙文:“消极自由和积极自由”(On Negative and Positive Liberty, in Z. A. Pelczynski and John Gray, eds, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London: Athlone Press, and St Martin's New York, 1984)。

② 参见约翰·格雷:《哈耶克论自由》(*Hayek on Liberty*, Oxford: Basil Blackwell, 1984) 第 1 章对哈耶克著作迟到的接受所做的讨论。

自由主义

罗宾斯 (Lionel Robbins) 的领导下在 20 世纪 30 年代支配了伦敦经济学院的学术生活。哈耶克吸收了奥地利经济学派的奠基人卡尔·门格尔 (Carl Menger, 1840—1921) 的著作和他的老师 F. 冯·维塞尔 (Wieser, 1851—1926) 的思想, 并建立了一个经济理论体系, 这个体系一方面保留了古典经济学家的主要洞见, 另一方面又纠正了他们最显著的谬误。与古典经济学家形成对比的, 哈耶克的新奥地利体系拒绝了一切客观的价值理论。在他的主观主义观点看来, 经济价值——财产或资源的价值——是由个人的偏好或价值判断所赋予的, 而不是由任何客观的特征 (诸如其物理构成或生产它所需要的人类劳动量等) 所决定的。哈耶克经济学方法论中的主观主义使他拒绝了在新古典主义作者那里仍然可以看到的一般均衡 (general equilibrium) 思想, 也使他对宏观经济学 (对整个经济或经济体系的研究) 本身的有效性产生了质疑。宏观经济理论——正如在哈耶克的同时代人凯恩斯那里所看到的——很容易导致人们错误地赋予统计学虚构和集合性判断 (aggregative judgment) 以其在现实世界中并不存在的因果作用。在二战期间以及战后凯恩斯的思想似乎得到了证明的长期经济扩张时期, 哈耶克的微观经济学视角以及支撑它的个人主义、主观主义方法论是不会受到人们欢迎的。

直到 20 世纪 70 年代后期, 随着凯恩斯主义范式的瓦解, 才有更多的公众再次转向奥地利学派的理论与洞见。而在美国, 其卓越的重述是由 L. 冯·米塞斯 (Mises)、默里·罗斯巴德 (Murray Rothbard) 和以色列·基兹纳 (Israel Kirzern) 做出

的。这一学派被运用于解释 20 世纪 70 年代中期经济衰退状况的主要洞见是，由于改变了决策者的预期，所以扩张性的货币政策从长远来看必将有违其初衷。通货膨胀对经济所产生的刺激并没有通常所设想的那么有效。一旦扩张性的政策被视为理所当然，它必然无法对经济——尤其是对其原来打算解决的就业问题——产生积极的影响。奥地利经济学派不但与凯恩斯主义形成了对比，而且也与主张通过货币控制以实现经济稳定增长的芝加哥学派的货币主义者（如米尔顿·弗里德曼 [Milton Friedman]）的观点相反，他们坚持认为，20 世纪 70 年代后期经济停滞的首要原因是政府干预所导致的相对价格失调。这一观点在 20 世纪 30 年代被否定，并在二战后被忽略了 30 年，直到此时才逐渐引起人们的注意。意味深长的是，尽管奥地利经济学派在基本方面背离了古典经济思想的理论预设，但它对 20 世纪 30 年代或 70 年代经济崩溃或经济萧条的分析^①所指示的政策内涵在本质上却仍然是古典经济学家在其“英雄时期”的看法：政府应该从经济领域撤退，并且全面放弃控制主义的实践。^②

20 世纪 70 年代自由主义思想在政治哲学领域经历了一次惊人的复兴。约翰·罗尔斯 (John Rawls) 在其《正义论》(*A Theory of Justice*, 1971) 中提出了一种关于社会组织的自由主义

① 参见默里·N. 罗斯巴德：《美国的大萧条》(*America's Great Depression*, New York: Richardson, 1983)。

② 参见罗斯巴德，前揭书，各处。

自由主义

构想。尽管这一构想带有平等主义的倾向，但它与古典自由主义者对宪政秩序之下个人自由优先性的关注有着千丝万缕的联系。在《无政府、国家与乌托邦》（*Anarchy, State, and Utopia*, 1974）中，罗伯特·诺奇克（Robert Nozick）——顺带批评了罗尔斯的正义论——为严格意义上的最弱国家（minimum state）提出了一种极为有力的辩护，它在专业哲学家中为古典自由主义思想提供了合法性说明，从而在智识界产生了重大的影响。诺奇克的著作在如下这一点上具有特殊的重要性，即它重新回到了乌托邦版本的自由主义传统上来，而事实上几乎所有的自由主义者（哈耶克是个例外^①）都因为乌托邦传统不合于自由主义理想所必然要求的多元主义而对它加以拒绝。诺奇克并没有拒绝乌托邦主义，相反，他主张最弱国家的制度应当被视为构成了自由主义元乌托邦（meta-utopia）的框架：在这一政治秩序中，个人可以为了在实践中实现其不同的乌托邦设想而联合起来。诺奇克著作的重要性还在于，它强调应当把对经济自由的辩护同个人自由中非经济类型的价值——比如，言论自由与选择生活方式的自由——结合起来。在这个方面，诺奇克对古典自由主义的重述与美国右派长期以来形成的为自由市场的保守主义辩护形成了鲜明的对比。

直到 20 世纪 70 年代中期为止，古典经济理论的复活都是与公众由于哈耶克和弗里德曼获得诺贝尔经济学奖而产生的认

^① 参见 F. A. 哈耶克：《哲学、政治与经济学研究》（*Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967），第 194 页。

可相一致的。几年以后，他们的观点与主张变得非常流行，为玛格丽特·撒切尔夫人和罗纳德·里根这类政治家所采用，并由于已经获得了真正的政治上的重要性而受到广泛关注——既被自由主义的朋友，也被其敌人所关注。古典自由主义의思想和辞藻与20世纪70年代末80年代初推崇自由市场的保守主义结合在了一起，当然，这种结合是否增强了古典自由主义复兴的力量仍然是一个有待争议的问题。主张自由市场的保守主义与个人和公民自由领域中非自由主义政策的结合，^①重建自由市场以满足民主大众所要求之经济增长的不协调的局部尝试遭到失败的可能性，所有这些都表明，古典自由主义的政治力量可能被证明是短命的。

古典自由主义的智识生命不可能只是昙花一现，它对我们这个时代的如下问题表示关注：政府的过度扩张以及它对个人自由构成的巨大威胁，其图谋违背了公共利益的各种竞争性特殊利益集团对政策的控制；而且，在许多思想领域，古典自由主义创造了第一流的学术成就。在哈耶克的著作中，在公共选择学派（Public Choice School）尤其詹姆斯·布坎南（James Buchanan）的著作中，^②我们发现了一项与18世纪的政治经济

① 对“自由市场保守主义”无法捍卫个人自由的一个有力批评，见塞缪尔·布列塔（Samuel Brittan）：《资本主义与自由社会》（*Capitalism and Permissive Society*, London: Macmillan, 1973）

② 詹姆斯·布坎南：《宪政契约中的自由》（*Freedom in Constitutional Contract*, College Station: Texas: Texas A & M University, 1977）；詹姆斯·布坎南：《自由的限度：在无政府与利维坦之间》（*Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago: Chicago University Press, 1975）。

自由主义

学家同样深刻的对宪政政府之条件的研究。在布坎南对公共选择学派的基本贡献中，奥地利经济理论的方法论视角被扩展到国家、官僚机构以及政治家的活动中，政府失败（government failure）的现象——政府没有能力表达公共利益——得到了令人信服的解释。在其标准或规范维度上，布坎南的著作在为一种新的宪政契约（Constitutional Contract）提出论证方面具有极其重要的意义，这一新的宪政契约为大多数古典自由主义者所忽视。布坎南认为，只有通过修正基本的宪法规则，才可能防止政府为特殊利益集团所把持的状况，自由主义国家才可能有效地履行其古典职能。同哈耶克一样，布坎南的著作分担着伟大的古典政治经济学家的忧虑，也分享着其智识上的特征。

第二编

哲学

第六章 探根溯源

自从在近代早期的欧洲作为一种明确思想和实践出现以来，自由主义就一直专注于探究自身的根源。作为一种运动，自由主义着力于挑战孕育它的社会中的诸多传统，它不会仅仅作为现代历史进程中的一段插曲这一自我形象而感到满足。所有伟大的自由主义理论家都曾探寻承诺个人自由的根据，这种对自由的承诺在范围上不仅仅是地方性的，而且具有潜在的普世性。自由主义者本身并不将自由的要求视为任何局部的利益或特定的文化圈的要求，而是看作全人类的要求。值是一是之故，不只是那些已然生活在个人主义社会中的少数人，而是所有人都必定迫切地希望找到自由主义的合理依据。那么，自由主义思想家是如何为自由主义的承诺（liberal commitment）找寻根据的呢？

尽管许多自由主义作家为支持平等之自由的原则以及法治之下的有限政府原则提供了若干论证，但在自由主义的思想传统之内区分三种截然分立的自由原则的证成（justification）是

自由主义

有益的。第一种证成是自然权利学说，洛克对其古典形式进行了阐释，而现代的罗伯特·诺齐克则援引这一学说为自由原则提供证明。按照这一理论，人类可以相互之间，或针对社会与政府提出维护正义的正当而有力的要求，这是一个根本性的道德真理。人类拥有这些据此提出正义要求的道德权利，不是由于他们是任何特定道德共同体的成员，或任何实证法律秩序下的国民，而只是因为他们作为人类这种造物的本性使然。因此，在这种理论中，人类所赋有的自然权利是天赋的，相应地，在先于习俗的意义上，它们先于社会制度或契约性的安排而存在，同时，在拥有这些权利的造物之本性的基础这一相关意义上，它们也是天赋的。自然权利的要求预设了更深层次的自然法学说，这在洛克的思想中表现得十分清楚，而在其它所有自然权利理论家的思想中也得到了隐约的表达。在此，自然法意指这样一种理论，即存在着某些道德必然性，以及某些关乎公正行为的原则，它们直接来自可以独立辨识的人类善。因此，任何自然权利理论的发源地都是对自然法的阐释。的确，缺少对自然法的解释，自然权利理论就无法获得整体上的一贯性，或者说，最终也无法得到辩解：这样的权利注定是无法实现的，因为它们被剥夺了惟一得以孕育和诞生的环境。

直到今天，建构一种合理的自然权利理论仍然涉及到难以想象的困难，而且它们可能是无法克服的。这些困境的产生部分在于，按照现代思想的框架解释自然法就必须排除自然目的论那样的观点。而在洛克的学说中，自然法是由神圣意志所支撑的，自然法的道德内涵均来自神圣意志，亚里士多德则以一

种形而上的生物学来支持他的道德理论，这种生物学最终依赖于一种神秘的趋于完善的系统自然观。现代科学世界观早已祛除了目的论，它并没有为自然目的的证明提供一种机械论的解释，因此，亚里士多德和洛克的终极因或自然目的的观念似乎没有任何存在的余地。正如斯宾诺莎认识到的那样，一旦放弃了关于终极因的形而上学，以及由此产生的包含了目的论体系的自然观，那么世界就只剩下五光十色充满多样性和特殊性的人群了。简言之，这就是说，用以支持自然权利理论的自然法的观念与现代的经验主义是水火不容的。正如我将在下文表明的那样，也许淡化或温和的自然法学说可以获得经验主义的转化，但这种经过删减的理论之内涵是排他性的而非积极性的，它只是限定什么是可行的道德，而不是积极地择取任何特定的道德。阿拉斯代尔·麦金泰尔以一种间接的方式接受了这一结论，他指出，“任何充分的目的论阐释都必须向我们清楚地、可辩解的解释目的（telos），以取代亚里士多德的形而上生物学”，随后他便承认现代怀疑论对一切事物的断言，“对人来说，善的生活，是在寻求对人来说善的生活的过程中所度过的那种生活”。^①

任何立基于人性要求之上的特定的道德，不论是个人的还是政治的，都会遭到同样具有破坏性的反驳。依据当代自然权利理论家的观点，这类权利体现了作为万物之灵的人类的兴旺

^① Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth Co., 1981, p. 204.

自由主义

昌盛所必须的条件：通过考察人类独一无二的标准，以及这些特征或能力得以实现的环境，我们可以辨识出这些权利的内涵。然而，最重要的是，正如伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）所做的评述：

在选择起此作用的独一无二的标志（诸如理性和创造力）的过程中，人们已经渗透了相当程度的评价因素。如果人们不带先入之见而去探讨区分人与其它动物的特质主义问题，那么根据这些原则，人们最终同样可以得出这样一种道德，它激发了人类乐此不疲地发明火；发展人类独特的体质特征；不分季节的进行性交；破坏环境和自然的平衡；或者杀生取乐。

除了用以择取人类独一无二标志的道德判断的任意性之外，还存在着（正如威廉姆斯评述的）关于许多独一无二的人类特征的道德不确定性。想像力和感知力可以在复杂的残酷中得到体现，正如勇毅可以成为罪恶的肇因一样。正如威廉姆斯公正地总结道：“如果我们以为‘成为一个人！’这条古训是至上的道德绝对命令，那么想到人们按照字面的理解而采取的行动就会战栗不已。”^①

自然法学说中的这些困境或许可以通过思想实验的方法加

^① Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Harper and Row, 1972, pp. 64-65.

以阐明。我们可以设想，我们处于一种改变人性或人类本质内容的境地（要是基因工程可能的话，在不远的将来我们就可能处于这种境地）：在此，实现人类特有能力的自然法伦理能够有何助益呢？我们也许拒绝改变人性，而且这样做会是明智的选择；但是理由却不太可能是由于目前的人性体现了道德的完善。如果人性是不完善的——而且很少有人敢勇于声称它是完善的——那么对于哪些人类能力应得到加强，哪些应受到遏制或改造，我们必须做出抉择。对于“人应具备那些本质”这样的根本抉择，仅仅诉诸于人类特有能力的伦理观是无济于事的。而这类思想实验仅仅是人们有时作为个人或社会必须做出的那类决定的一种戏剧性的比喻而已。人们在做出根本抉择时体验到的那种冲突根源在于这一事实，即表现人类独一无二能力的各种美德常常既不能相容，又不能两全其美：一种美德排挤另一种美德，生命是短暂的，选择某种生命形式常常涉及对人的部分天性的刻意扼杀。正如斯图亚特·汉普希尔（Stuart Hampshire）论证指出的：^①

众所周知，为什么对于一个人来说，由于概念上的必然性就必定存在某种可以辨识的先验的最佳生活形式，对此，亚里士多德没有给出令人信服的理由来说明。亚里士多德论证指出，必然存在这样一种规

^① Stuart Hampshire *Freedom of Mind*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971, pp. 78-9.

范，否则我们的欲望就是空洞的且徒劳无益的，而且对我们支持这种或那种善行的判断进行的推理来说可能永无结论。先验的规范较容易发现：生命的标准和规范是人类潜能得到完善发展的形式，而不是如某种植物物种的生命循环那样，是该物种的本质潜能的实现。为了勾勒出构成理智生物规范的那类生活和活动体系的简要轮廓，我们只须考察一下人类灵魂的概念就行了；道德哲学家的次级技巧是用具体的图式和细节来充实这一简要外貌。如果标准的最佳生活形式全面表现了人类所特有的潜能，正如亚里士多德的哲学必然会得出的结论那样，那么，它必定是一个善人所想象的生活样式。因为人不过是明显具备，并在行动中显示出人类潜能的人，这些潜能加在一起即是人与其它动物的区别。由此，这种循环论证就轻而易举地完成了。

但是这种循环论证还是存在某些众所周知的值得推敲的地方。我们无法想像，仅仅因为在实际推理论证中要存在这一规范是得出结论的一个条件，就认为必然存在着某种可辨识的先验的可以称之为“人类之善”的生活形式。我们也不能认为，如果对某物的欲求和兴趣在某一两个阶段，并非始终能表明是对单一的包罗万象的终极事物的欲求和兴趣，那么，我们的欲求和兴趣就是空洞无物的和不可知的。认为行动的各种目标应该是并立的，应该允许有各种冲突，并且

是充分确定的至上圭臬不能每次都解决的冲突，这种观点本身并不是一种不可理喻的看法。承认目标的多元性是不可通约的，即承认实验论证是有局限的；也就是承认，某些实质性抉择不能用任何理性计算来解释，也不应该认为按照理性计算作出的决定就是正确的决定。这（目标多样性）是一种不能靠概念演绎加以排除的可能性，即或它能令人满意地从理论上重构“善”（作为确定目标的术语）的不同用法变得不切实际。

所以，在我看来，上面最后一点——即构成人类昌盛的各种成分常处于不可消弭的相互冲突之中——似乎是决定性地抵制任何复兴自然法伦理观的前景。

在此我尚未触及关于自然权利理论如何应对道德灾祸或实际危机的问题，也没有谈及自然权利体系内部存在冲突的可能性。一般说来，这是一个所有自然权利理论都会遇到的问题，无论它们是否专门讨论一项基本自然权利——自由权、财产权抑或其它权利——并且，如果是这样的话，它们又如何解释其它重要的道德要求。换言之，如果承认自然权利多元性的存在，就会存在这样一个问题：这些权利是否会相互冲突，以及如果存在冲突如何解决的问题。在洛克的著作中，这些问题没有得到令人满意的探讨，而且它们仍然困扰着当我们当代的自

自由主义

由主义理论家。近来规定一组可以共存或不冲突的权利^① 的尝试仅仅是在形式上获得了成功：它们无法赋予那些权利以充分的内容。一旦承认权利体系内部存在的冲突，或者权利体系作为整体与其它因素的冲突这一现实，那么，人们似乎就难以避免自然法伦理观旨在排除的那类权利要求的多元平衡了。并且，人类福祉的构成要素是复杂的，且偶尔存在冲突，以致（譬如说）促进抉择可能会影响和平与安全，一旦承认了这一点，那么就不可能将这类道德冲突排除在外。

这并不表明某种近于最低限度的自然法内容，例如哈特和斯图亚特·汉普希尔的著作中概括的那样，是不可辩解的。至少，认为某些道德约束是任何人类共同体得以生存的部分必要构成要素，却是合理的——尽管此处所说的生存的概念必然是可以伸缩的且仅在某种程度上是可以确定的。休谟认为，人类仁慈的稀缺性和有限性是一个偶然但却不可改变的事实，当他将其它人性法则建立在这一事实的基础之上时，他所援引的正是人类社会生活的自然必需品这类概念。这是对最低限度自然法理论形式的更为经验性的陈述，这一陈述必将排除某些社会样式和道德观念——如马克思主义的共产主义或国家社会主义——但它也不会无一例外地选择自由主义道德观或社会样式。值是之故，从人性的理论中无法直接推导出自由社会的优越性。

^① 参见 Hiller Steiner, "The Structure of a Set of Compossible Rights", *Journal of Philosophy* LXXIV (12), Dec. 1977, pp. 767 - 775.

康德哲学为自由权利的证成提供了另外一个替代性的研究路径，它寻求避免人性或人类福祉的理论诉求。这部分是由于，康德论证指出，人永远是目的本身，而不仅仅是实现其他人目的的手段，这一人的观念本身就预设了人类是自由和正义这类重要权利的享有者。这是一种先验的论证方式，它从我们标准的道德思想和实践的特性出发，回溯到道德生活赖以可能成立的原则或预设。此外，康德似乎早已假定，只有赋予人类以最大程度的平等自由的原则——古典自由主义的原则——才能满足绝对命令施加的普世性要求。实际上，对于将自身设想为自律的理性行为主体和目的本身的人来说，自由社会是惟一可以接受的社会秩序。有人认为康德的论证成功地证成了自由主义的原则，可能这是值得怀疑的。的确，就它们是纯粹的形式化并仅仅诉诸实践推理过程的预设而言，我们假定它们在为实质性原则提供根据方面所获得的成功与康德（或其后的康德主义者）所期望的相差甚远是合理的。康德的论证中以隐秘的方式借重了人类学的假设，就此而论，他偏离了自己伦理学中的证明方法。即使这种偏离就博爱精神而言是允许的，康德的规划也显然没有成功。将我们视为自律的理性行为主体和自我价值的创造者的自我观念已然打上了现代性和欧洲人个人至上观念的烙印，从而作为一种道德生活图景丧失了普世性。就康德自己的情况而言，自律的观念主要来自形而上的本体自我观，从这种自我中我们可以清楚地辨识出基督教传统中灵魂不朽的淡化的影子。一旦我们放弃了康德的形而上的自我观，他的论证中便没有任何有利于惟有人类才适用的自由原则了。

自由主义

在 17 世纪自然权利理论肇始之初，其道德力量在于抵制君主绝对主义和家长制统治形式。在 20 世纪，这种道德力量主要在于，一方面与道德相对主义论战，另一方面与功利主义相抗衡。当代的许多自由主义权利理论家都关注于两种明显的区分：一种是由权利要求所详细规定的义务论考虑；另一种则是主张福利的论证所详细规定的总和理论考虑或目的论考虑。直至康德的著作产生广泛影响为止，这种明显的区分在欧洲大陆的自由主义传统中是鲜有的。在英国，只是在边沁将功利主义的道德评估转化为一种封闭的思想体系之后，这种区分在自由主义思想中才得以凸现出来。在苏格兰学派中，功利主义关于一般福利的论证用于支持正义的主张，而且认为义务论和目的论的道德主张之间并不必然是不相容的。实际上，约翰·斯图亚特·密尔在《功利主义》中试图重新将道德权利建立在功利主义理论之上，但是普遍认为这一尝试是不成功的。反对密尔的传统论证指出，除非假设保护自由和增进普遍福利是永远不会冲突的目的——这种假设只有在洛克和亚当·斯密所接受的那种神义论的语境中才是合理的——否则，至上的功利原则有时将会认可对自由施加的限制，而这是古典自由主义者（以及其他许多人）必定认为是不公正的。针对这种观点，有人争辩说，功利原则只有应用于整个社会体系才是适当的，而不适用于具体行为或规则，如果采纳了这类间接功利主义，那么它将会有利于将维护最大限度的平等自由置于其它一切之上的自由体系。

这就是我在《密尔论自由：一项辩护》^①一书中阐发的论证。这一论证分为三个步骤：一、有人认为，密尔的功利原则实际上是价值原则而非实践原则——它是一项评价整个规则法典或社会体系的原则，而不是立法者或私人可以直接用来解决行动问题的原则。如果像这类间接功利主义方法所主张的那样，功利原则并不会为了实现最大的福利而将道德义务强加给任何人，那么，承认它是终极评价原则，与认为实际生活中的非功利主义准则是可以相容的。二、有人主张间接功利主义是弄巧成拙，因此，实际上我们必须要在实际中采用非功利主义的原则。三、也是最重要的步骤，就是从间接功利主义转变为自由主义，即从反对功利原则必然要求的最大福利政策的一般论证，转变到认为功利原则必然要求的正是自由原则这一特殊论证。密尔关于最后一项主张的具体论证总体上是心理学意义上的：它诉诸于作为人类幸福必要组成部分的个体性特征。对于密尔而言，幸福是一种成功的活动状态，置于其中的个人可以表达其独一无二的本性。正是作为自律的维度之一，从而作为个体性的条件之一，自由作为一项幸福的条件才变得重要。

密尔的论证具备几个真正的优点。它成功地表明了人类幸福中行动和抉择的地位，从而成功地确立了幸福与自由之间的必然联系，而在边沁和詹姆斯·密尔的功利主义伦理中却忽视了这种联系，或者仅仅是偶尔涉及而已。密尔运用亚里士多德

^① John Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

自由主义

式的和洪堡式的要素丰富了古典功利主义的幸福观，从而纾解了自由主义思想中的道德个人主义与古典功利主义普遍福利目标的集体主义之间的紧张或对峙。进而言之，密尔的间接功利主义推理过程表明，无论如何，在许多不同的环境中，可以用功利主义的根据为采取非功利主义的道德政治准则进行辩护。密尔在《论自由》一书中所取得的成就的种种特征使得他的自由观更接近于苏格兰学派的古典自由主义。然而，如果说密尔成功地表明了作为人类幸福必要组成部分的个体性的重要性，那么，他却未能提出任何令人满意的基于功利主义解释的自由主义正义观。部分原因是，他力图为之辩护的自由原则并不尽如人意。这个原则——即除非为了防止伤害他人，个人自由不受限制——并不能实现密尔所希望的那种维护自由的作用，因为它融入其中的伤害概念存在着无法消除的争议性；同时也是由于，即使它所包含的伤害概念可以得到充分限定，这个原则充其量也不过是一个行动指南而已。让我们来考察一下密尔学说中的这些根本性失误。

第一个难题是，密尔的伤害观念存在着不确定性。我们在密尔的著作中无法察觉到密尔已经意识到，伤害概念如同日常思想和实践中运用的那样，体现了实质性的道德判断，从而在对立的道德观之间无法保持中立性。因为，要使自由的原则能够仲裁道德冲突的案例，就必须把日常运用的伤害观念中蕴含的争议性的价值判断筛除，并成功地捍卫一个在道德上中立的伤害概念。这是一项密尔从未尝试过的任务。即使这是一项可以完成的任务，密尔的自由原则仍然是无法令人满意的。它只

是陈述了证成自由限制的必要条件，而从未告知我们，何时才能不借助于密尔的至上的功利原则，限制自由在总体上才具有正当的理由。由于密尔对功利主义的推崇，以及他申明自由原则的形式，上述状况是不可避免的，然而这种状况却无法使得自由的原则成为自由正义的原则。只有在行动并不伤害他人利益的自涉领域（self-regarding）范围之内，密尔的原则为个人自由提供的保护才是绝对的。一旦出现伤害或存在伤害他人的危险情况，自由的限制才能得到合理的证成——而且，如果功利的计算表明这种限制增加了普遍福利，那么限制自由在总体上就是合理的。进而言之，同样也是关键的一点，密尔的原则并没有要求由此而来的对自由与不自由的分配是公正的。在许多情况下，限制自由的政策可以防止伤害他人，同时增进普遍的福利，但却强加给不同的社会群体以各种严重不平等和不公正的负担。为了避免这一后果，密尔的原则需要进一步补充公正或公平的原则——换言之，这是一种与关切普遍福利的功利主义关切相对峙的原则。虽然密尔可以成功地从功利原则中推导出自由的原则，但看起来很明显的是，规导自由分配的公平原则有时会与普遍福利的增进产生矛盾。对于任何真正的自由正义理论来说，这类保证自由分配公正性的原则似乎是必不可少的，而且也是无法通过功利主义的术语为其辩护。因此，由于密尔的方案是调和功利主义对普遍福利的关切与自由主义对自由的优先性以及公平分配的关切的方案，故此，这一方案注定是要失败的，因为认为一种防止伤害他人的功利主义政策总会关注限制自由应受到公平性的约束，所以这种想法必然是完

自由主义

全不合情理的。

从某种程度上来说，密尔式的方案中存在的这些缺陷是促使近来契约主义研究路径复兴的一个核心因素。在罗尔斯的著作中，^① 契约主义的研究路径以强有力而令人信服的形式出现于世人面前，它摆脱了密尔的功利主义的道德集体主义遗迹，也抛弃了对增进普遍福利的关切。罗尔斯的契约主义进路是真正原汁原味的个人主义，这是密尔功利主义伦理学路径所不具备的，因为它在原初状态下赋予了个人一种否决权，这种否决权可以否决那些能够实现普遍福利最大化，但却侵犯了某些人自由并损害其利益的政策。（在这一讨论中，我撇开了由于人们充分认识到不同分配政策的功效，从而做出相应的行动这种情况所涉及的困境——我相信它是无法解决的难题。）相对应密尔的进路而言，罗尔斯的那种公平之正义的正义理论具有若干其它决定性的优势。由契约主义方法引出的自由原则并不具有密尔那种带有模糊性和危险性的伤害原则，而是古典自由主义的最大平等的自由原则，它对于所有福利主义政策都施加了一种正义的约束。基于这一理由，罗尔斯的理论较之密尔的理论更接近于古典自由主义：因为，虽然最大化的原则优先考虑了社会中境遇最糟糕的人，将一切不利于他们的不平等都斥之为不公正，但是罗尔斯理论中的第一原则——最大平等的自由原则——则禁止密尔的原则所许可的对自由的不公正的限制。

^① John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Belnap Press of Harvard University Press, 1971.

此外，需要指出的是，除了维护自由之外，差别原则所要求的再分配是政府的惟一职能，而促进艺术、科学和普遍福利的至善主义和功利主义政策，则被视为不符合正义的要求而排除在外。如同罗尔斯的著作和运用的那种契约主义方法，由于在伦理理论中是以个人主义为基础的，因此，作为一种对自由主义自由进行的辩护，它具有一种超过功利主义理论的内在优势。

而所有这些并不旨在表明，罗尔斯的契约主义理论是无懈可击的。在我看来，从契约主义方法如何得出再分配的差别原则；或者，最大平等的自由在应用于其中的经济体系（资本主义或社会主义方面）如何保持中立尚不清楚。但这些难题不会抵消罗尔斯的理论以契约主义的术语对个人主义的自由秩序进行的辩护取得的成就。罗尔斯的著作在探求将自由主义自由建立在最低限度道德预设和个人主义价值观之上的努力中与公共选择学派中的布坎南的著作可谓珠联璧合。^① 该学派既抛弃了有关自然权利的合理普遍性的虚假主张，也放弃了功利主义伦理观的总和（aggregative）要求，而是提出了在个人完全没有他们自己关于良善生活之特殊观念的情况下，什么样的宪政原则将证明是可以接受的这一问题。如在罗尔斯和布坎南的著作中以不同的方式所例证的那种契约主义研究路径确信，现代社会的道德多样性是一个终极事实，并寻求建构各种允许对立的道德传统和平共处的正义原则。契约主义理论中和许多运用了

^① 尤见 James Buchanan 的 *Freedom in Constitutional Contract*, College Station, Texas: Texas A & M University Press, 1971。

自由主义

各式各样的人类个人概念——从罗尔斯那种受康德主义激发而成的人类个体概念，到布坎南以及高希尔（Gauthier）^① 的同类著作中从霍布斯学说中推导出来的类似概念——但是所有契约主义研究路径的共同之处是：都试图将共同的宪政原则建立在毫不妥协的个人主义伦理学根基之上。正是在这种契约论的方法发展中，我们将会发现对自由主义的各种基本问题的最有希望的解决方案。

^① David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

第七章 自由的理念

是否存在一种自由主义所独有的自由观呢？人们常常争论道，古典自由主义作家持有的自由观从总体上或主要是一种消极自由观，而修正主义自由主义者和社会主义者则援引了一种更为积极的自由观。这种勾连并不是全然错误的，但只要没有牢固地把握积极自由和消极自由之间界分的复杂性，就会产生误解。由贡斯当所标示，又经当代以赛亚·伯林^① 无与伦比的洞见所申明的这种区分，其最简单且明了的形式就是，一方面是免于干涉和独立，另一方面是有权参与集体决策。在这种意义上，当然，所有古典自由主义者都是消极自由观的倡导者。无论洛克、康德、还是斯密，甚或约翰·斯图亚特·密尔都未曾怀疑过，在一个所有成年人都有权参与政府决策的社会中，个人自由可能受到压制。与此同时，持有消极自由观的人也并不限于自由主义者，因为边沁和霍布斯两个人——前者充其量是

^① Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press, 1969.

自由主义

半个自由主义者，而后者则是一个个人主义者和权威主义者，但从不是一个自由主义者——都以极为明确而毫不妥协的方式运用了消极自由观。即使倡导积极自由观的人常常反对自由主义，但持有消极自由观与拥护自由主义原则之间似乎并没有必然的联系。

那么，什么是积极自由观呢？按照黑格尔及其追随者的用法，积极自由观的观点是，充分意义上的个人自由涉及拥有自我实现的机会（也许甚或是预先假定了自我实现的成就）。积极自由观的政治内涵是，如果某些资源、能力或才能是有效地达成自我实现所必需的，那么拥有这些资源就必须被当作是自由本身的构成部分。正是基于此，现代修正派自由主义才为福利国家而辩护，将其视为提升自由的制度，据称，这种国家赋予了个人所需的资源，从而增加了他们获得自由的机会。这些修正派自由主义者未必是黑格尔的门徒，但与黑格尔一样，他们认为自由（积极自由）包含了较之享有合法的行动权利更多的内涵。自由的首要意义在于，拥有为了实现最优良的生活而采取行动的资源和机会。这类修正派的自由主义者常常假定，积极的或真正的自由只有在和谐与统一的社会中才能够得以实现。

这一黑格尔式的积极自由观受到了伯林以及其他当代自由主义者的强有力地批判。他们指出，首先，自由与自我实现并非同一回事，而是两码事：一个人可以为了一个他更为珍视的目标而自由地牺牲其自我实现的机会。此外，在任何既定的情况下，自我实现究竟包含着什么还远不清楚。将由谁来规定人

们的自我实现必须包含什么内容呢？可能的情况是，正如一个人的自我实现的要求常常与他人的要求相互冲突，甚至对于同一个人来说，自我实现的各种要求之间也可能出现冲突和对立。最后，现代的古典自由主义者批驳了黑格尔的积极自由观，因为，正如哈耶克^①曾经指出的那样，这种自由观最终导致了将自由等同于行动的能力——这是一种不利于平等自由的自由理想的等式，因为能力就其本性而言是不可能均等分布的。似乎在黑格尔式的积极自由观与多样性、平等性的自由主义价值之间存在着不可逾越的冲突。

并不是所有的积极自由观都像黑格尔的观点那样与自由主义价值如此对立。值得回想的是，斯宾诺莎与康德在为宽容和有限政府辩护时，都采用了自律（autonomy）或个人自决（self-determination）的积极自由观。这并非将自由视为集体自决的观点，而是一种将其视为对个体行为者合理自治（self-government）的观点。这种观点弥漫于密尔最具自由主义色彩的著作，即《论自由》之中，并且它的根源可以追溯到属于自由主义史前时期的斯多葛主义作家。这种积极形式的观点似乎与自由主义的关切完全契合，并且在自由主义的智识传统中拥有无可置疑的地位。积极自由观念的这一个人主义变体形式还表明了区分消极自由和积极自由的另一个向度。两种自由观的差别在于：一种常常，并且仅仅是由某种人际关系构成的，而另一

^① F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 16-17.

种（积极自由）则承认个人自由可能会受到内在约束的制约，就像受到社会障碍的制约一样。就其最令人信服的形式而言，这种积极自由即为将自由视为无限制的选择——不论这种限制来自他人，还是行为者本人的内在因素：诸如意志薄弱、非理性的幻想、观念禁抑，或者是不加批判地接受流俗成规。这种将自由视为选择不受限制的观念^①与自律个人的观念密切相关，这类个人不受他人支配，而是自己支配自己。这种自律个人的观念在康德以及斯宾诺莎的哲学中居于核心地位，而且必须被列为自由主义传统的核心概念之一。

自由即自律思想遭到了当代自由主义者的猛烈批判。对于伯林而言，^②它涉及到关于自我的错误的二分法，即将自我分为高尚的与低俗的，理性的与情欲的，本质的与经验的两部分，而且极易成为家长制和暴政的通行证。在哈耶克^③看来，自律的观念（如约翰·斯图亚特·密尔所描绘的）涉及到将个人自由的部分条件——服从约定俗成的规范并赞同世代相传的生活样式——当作对自由的威胁。伯林的评判当然适用于积极自由观的某些变体形式，但是否有必要应用于所有这类变体形式尚未可知。就自律观念蕴含的自律的行为者必然要共同趋向于某种单一的生活样式，或赞同一种统一的真理体系而言，这种

① 关于自由即为选择不受限制的阐述，参见 S. I. Benn and W. L. Weinstein, "Being Free Act and Being a Free Man" (《自由行动与成为自由人》)，见 *Mind* (心灵杂志)，80, 1971, pp. 194 - 211。

② 参见 I. Berlin 的《自由论》，pp. 145 - 154。

③ 参见 F. A. Hayek 的《自由秩序原理》，pp. 146 - 147。

观念本身可能是相对开放或相对封闭的。虽然在这种意义上，大多数乃至所有视自由为自律的古典自由观——斯多葛派、斯宾诺莎和康德的自由观——都是封闭的，但是却有可能建构一种自律观：它并不要求人们掌握单一的客观道德真理体系，而只是要求自由运用人的理智。我认为，只有求助于某种这类自律观，现代对自由的许多威胁——宣传、媒体操纵、以及时尚的盛行——才能得到理解。除了强制之外，自由也可能受到其它手段的制约，接受这一事实正是视自由为自律的自由观（与更为严格的消极自由观相对照）的一个优点。再次，哈耶克极有根据的发现，密尔因习俗本身对自由不利而由此产生的对习俗的敌视最终必然是非自由主义的。没有稳定的道德传统以及社会习俗，自由社会就无法长久存在（如密尔以其它语调所承认的那样^①）：这类规范的替代物不是个体性，而是强制与失范。一种合理而可靠的自律观无须像密尔的著作中充斥的对习俗和传统抱有的恶意。正如在社会心理学中所指出的那样，自律的理想并不是指那种对其社会环境漫不经心的内在导向（inner-directed）的人，而是指一种进行批判与自我批判的人，他对所处社会规范的忠诚，与最佳地发挥自身的各种理性能力融为一体。这种开放的自律观避免了伯林所批判的那种理性主义的自我形而上学，同时又洞见了被密尔所否弃的作为自由条件的习俗和传统的作用，因而从整体上来说是与自由主义完全

^① 尤其参见他关于托克维尔的《论美国民主》一书的若干评注，以及关于〈时代的精神〉一文。

自由主义

吻合的。

这种视自由为自律的观念是任何影响我们常常称之为自由主义自由的各种具体自由权的呢？我这里所指的是诸如言论、表达、结社、迁徙、职业以及生活方式等自由权——也就是罗尔斯富有洞见地称之为“基本自由权”^①的那类自由。罗尔斯本人因最大自由观念的不确定性而阐发了对基本自由的解释：他指出，只有在自由被分解为一组基本自由或一种基本自由体系之时，将自由最大化（和平等化）这一要求才获得了确定的内涵。我认为，基本自由应该被设想为构成自律行为者的必要条件。一个自由人即是享有为他自主地思想和行动所必须的各种权利和特权的人——即拥有支配自己，而不是被他人支配的权利和特权的人。^②基本自由权体系的内容无须是固定的或一成不变的，但都体现了在特定的历史环境中发展和运用自律的思想和行动能力所必须的条件。显然，基本自由无论包括其它什么内容，都将包括从司法上保护一种自由状态——免于任意逮捕的自由，以及良心自由、结社自由、迁徙的自由等等。除了这些公民自由权利之外，人们常常认为，基本自由权包括被构想为各种形式的经济自由。实际上，与古典自由主义相对立的现代自由主义的界分标准之中，就是这种由现代或修正的自由主义者所提出的解释，即认为作为自律的自由以政府提供各

① 参见 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 201 - 205。

② 我这里参照了 Joe Feinberg 的阐述，参见其 *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall Inc., 1973, pp. 15 - 16。

种经济资源和政府纠正市场过程为前提。与这些现代自由主义者相对立，也与为了保护经济组织运作的中立性而构想这组基本自由的罗尔斯相反，我将在下一章指出，古典自由主义者声言个人自由的先决条件是从司法上保护契约自由和至关重要的私人财产权，这一点古典自由主义者是正确的。

第八章 个人自由、 私有财产和市场经济

按照所有古典自由主义思想家的观点，承诺个人自由即蕴含着对私有财产和自由市场制度的赞同。与这一古典自由主义的观点针锋相对，马克思主义者和其他社会主义者曾论证指出，私有财产本身就是对自由的一种制约，而现代学派的修正自由主义者则提出，财产权有时必须让位于其它的权利要求，其中包括各种类型的积极自由权。在本章中，我的目标就是要表明，这些社会主义者和修正自由主义者的主张忽视了私有财产制度及其必然产物的自由市场对规定和保证个人的基本自由所起到的至关重要的作用，即古典自由主义智识传统从理论上加以概括的那种作用。除了捍卫私有财产制度直接作为个人自由的条件和构成要件之外，我还要指出，在一个复杂的工业社会中，自由市场代表了协调经济活动的惟一非强制性手段。与修正主义者坚持的自由主义相对照，我的主张是，私有财产是个人自由以其最初级的形式对个人自由的体现，而市场自由则

是个人基本自由不可分割的组成部分。

古典自由主义者早已注意到，对人身的占有和成为一个自由的人之间存在着联系，我们可以从这一联系的回顾中开始我们的探究。对于任何人来说，对其人身的占有关系，首先至少意味着他可以支配自己的才干、能力和劳动。除非满足了这种对自我的所有关系，否则人类就是奴隶——他人的财产（如在奴隶制中那样），或者共同体的一份资源（如在社会主义国家那样）。这是由于，如果我缺乏控制自我身体和劳动的权利，我就无法达成自己的目标并实现我自身的价值：我必须使自己的目的服从于他人的目的，或者屈从于一个集体决策程序的要求。拥有这一最基本的对自我人身的所有权，似乎就必然要享有许多标准的自由主义自由——契约自由、职业选择自由、结社和迁徙的自由等等——而且一旦这些自由遭到剥夺，这一权利也会受到损害。在这些情况下，财产和基本自由权之间的关联是构成性的而不仅仅是工具意义上的。

基于这些理由，拥有自身是成为一个自由人或自律的行为者的一项要素。我并不是说，拥有或行使那种财产权就是全部的个人自由，或者，只要直接作为自由的要素，所有的财产权就可以得到证成的理由。承认个人拥有自身之权利对个人自由具有构成性作用，这本身并没有告诉我们对自然资源或生产资料的财产权的证成理由和特征。罗伯特·诺齐克曾富有洞见性地指出，洛克关于财产权最初是通过其中混合了人的劳动而获

自由主义

得的理论存在着困境。^① 可以公平地讲，关于最初获得财产的理论都没有充分的依据，尤其是没有东西表明，可以确定的最初获得的过程始于每个人对其自身拥有的最初财产权。虽然如此，仍然存在一些令人信服的考察——属于休谟式的，而非洛克式的启示——已然表明，缺少由财产私有或独占体系所提供的各种机会，就不能有效地行使我们每个人对自身所拥有的财产权。这就是说，通过论证有效的自我所有权之必要条件（这些论证并不依赖于洛克式的获得理论），充分的自由所有权制度——这是霍纳尔（Honore）^② 用于指涉不受限制的和排他性的控制权与处置权的术语——即可得到辩护。

连结私有财产和自我所有权的核心论证诉诸于私有财产权是去中心化决策（decentralized decision - making）的制度性媒介这一特性。在任何社会中，人们都会有不同且相互冲突的目标和价值，它们会对资源提出对立的要求。此外，每个人都拥有一套自己的知识，一套常常是不能用理论乃至言语表达的实践知识或默会的知识，人在行动中依据的就是这种知识——这就是每个人关于自己的各种偏好以及等级排列和结构的知识，当然也包括关于自己特殊境况和环境的知识。将决策过程分散到个人层次，就好比在一个充分自由的所有权体系中，允许个人按照自己的价值观行事并运用他们自己的知识，这就会在最小

① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

② 参见 A. M. Honore, "Social Justice", 录于 R. S. Summers, ed., *Essays in Legal Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

程度上受制于他人。这是怎么一回事呢？我们可以从个人的知识及其价值或目标的观点入手研究这一问题。就个人的知识而言，我们必须承认，我们的许多知识本身的实践性造就了一种有利于私人财产的预设。在这里，我所指的实践知识是诸如奥克肖特、波兰尼和赖尔^①等哲学家所讨论的知识——即存储或体现在人们的习惯、秉性、技艺和传统中的知识。这是主要存在于日常用途之中的知识，而且很难或不可能收集或传递给任何集合体（collective body）以资利用。这类知识的确可以蕴含于合作体（corporate body）的实践之中——如中世纪的修道院、牛津大学或家庭企业——而且在某种程度上也不可避免地存在于大型科层组织之中，这类知识支撑着这类组织的结构，否则，组织结构将无法运转。问题并不是说，除了在私有财产制度之内，实践知识便无法存在（因为所有制度都不得不依赖于这一知识），而是说，在那些将决策从个人（他们是默会知识（tacit knowledge）的承载者）手上转移到集体决策的程序上去，这类知识就不可避免地要损耗或浪费。换言之，随着我们从财产私有制转入公社制或集体制度，社会所拥有的实践知识就会遭到稀释或减少。这也不仅仅或主要是决策机构的规模问题。虽然在小型公社机构——譬如说以色列的集体公社或农场（kibbutz）——较之在任何大型计划机构中，默会的知识无疑更有可能产生或得到良好的运用，但是实践知识若要成为公共

^① 在拙作 *Hayek on Liberty*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, pp. 14-15 中，我曾讨论过关于实践知识的问题。

自由主义

政策的基础，拥有这类知识的人就必须让同一机构的其他人都能够获得它，这一事实始终制约着实践知识的运用。正如在社会主义体制中试图加强企业家职权的历史所表明的那样，要将体现在企业家知觉之中的实践知识转移到即或是一个小型集体之中，也非一件轻而易举的任务。

最后一个论点是一种相当具有普遍性的观点，由此展开的分支论点可以扩展至个人的价值或目标。这里的关键性洞见是，尽管在充分自由所有权的体系中，个人不可避免地受到其自身才干和资源的局限，但却不受在其邻人中盛行的价值观或舆论的制约。只有在遵守国家法律的前提下，个人才可以为了自己选择的任何目的而使用自己的财产：他无须咨询或经过任何人的许可。因此，他可以使用自己的资源从事在其邻人看来或许是过于冒险，甚至违背传统道德舆论的冒险活动。正如哈耶克所言：

集体同意的行动只限于下述情形：一是先前的努力已经形成了某种共同观点；二是关于什么是可欲的问题已经得到了解决；三是所存在的问题只是对人们已普遍认识到的各种可能性进行选择的问题，而不是发现新的可能性的问题。^①

^① 参见 Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: Henry Regnery, 1960, p. 121, 哈耶克, 《自由秩序原理》, 译文参见邓正来教授的中译本, 第 154 页, 三联书店, 1997 年版。

由此，公社式的所有制体现了抵制风险和新鲜事物的偏见——这一事实适用于解释世界各地社会主义经济的技术滞胀现象。但是，从我的论点视之，公有制对革新的阻碍作用远不及它们对自由的无所不在的限制显得更为根本。因为，与私有财产制度对比而言，公有制要求，如果个人的规划要经由实践而转化为现实的话，那么，它们就必须是个人所处的社会或至少是他的合作成员中的主导舆论可以接受的。因此，对于私有财产的辩护理由是，私有财产权是个人的自治或自律——个人有效地实施其生活计划的能力——紧密相连的，而不仅仅是消极自由所必须的。人们甚至可以说，虽然自由秩序的宪政框架以形式上的或消极的形式保护了基本自由权，然而正是私有财产权才以物质的或积极的形式体现了这些自由权。

我已经论证指出，私有财产权是个人自治的保证：但是对那些没有财产的人来说又当如何呢？一种众所周知的反对私有财产制度的观点是，它虽然提升了那些拥有丰富资源的人的行动自由，但对无产者来说却无所助益。依我之见，我们可以很容易承认，那些完全依靠工资或薪水聊以为生的人，较之具有富足财产的人，要少一些自主性（尽管享有同样的消极自由）。在承认这一事实的情况下，所有古典自由主义者都赞成那些鼓励财产积聚和广泛分布的税收政策，而反对将靠收入谋生的群体手中的资源重新分配给不动产的拥有者。^① 然而，必须指出的是，如果在一个自由的社会中，一个没有自己财产的人较之

^① 参见哈耶克前引书，第21章。

自由主义

有财产的人拥有较少自主性的话，那么他较之生产资料集体所有制的社会中的个人，仍然享有更多的自主性。正如哈耶克指出的那样：

假使只有一个雇主——即国家，又假使就业是惟一得到允许的生存手段的话，那么考察一下由此将会出现的境况就会清楚地发现：被雇佣者的自由取决于一大批各种各样的雇主的存在……一以贯之地推行各项社会主义原则，必然会导致一个惟一雇主的出现，不论名义上独立的公共事业等机构所代表的雇佣权力如何掩盖了这一事实。无论这一雇主是以直接的方式还是间接的方式采取行动，他都会拥有强制个人的无限权力。^①

奥克肖特也尖锐地提出了同样的论点：

从自由的观点看，我们在我们的财产制度中也许不如在我们其他的一些安排中那么成功，但毫无疑问，这种财产制度的一般特性对自由最友善：它是一个允许最广泛分配的制度，它最有效地阻拦了这种权力巨大和危险的集中。这必定也是毫无疑问的。它要求一个私有财产的权利——即一种财产制度，它允许

^① 参见哈耶克前引书，第126页。

社会的每一个成年成员有平等的权利去享有他个人能力的所有权和任何别的通过社会承认的获得方法得到的东西。这个权利，就像其他所有权利一样，是自限的：例如，它禁止奴隶制不是任意的，而是因为拥有另一个人的权利绝不能平等地为社会的每一个成员享有……最有利于自由的财产制度无疑是最少被任意限制和排斥限定的私有财产权，因为只有这样才能实现最大限度分散从所有权中产生的权力。……每一个在英语意义上使用自由这个词的人都相信，除非享有由于他的个人能力和劳动得来的私有财产权，人就不是自由的。然而如果没有许多潜在的雇佣他劳动的雇主，就没有这样的权利存在。将人与奴隶制分开的自由只是选择和自主、独立的组织，公司，以及劳动购买者间活动的自由，这意味着除了个人能力的私有财产外还有资源的私有财产。无论何处，生产工具落于单一权力的控制，奴隶制就在某种程度上随之而来。^①

最后，正如托洛斯基预见性地观察到：“在一个国家是惟一雇主的国度中，反对派意味着慢慢饥饿而死。不劳动者不得

^① Michael Oakshott, *Rationalism in Politics*, London Methuen, 1962, p. 46. 迈克尔·奥克肖特，《政治中的理性主义》，中译本见张汝伦译《政治中的理性主义》，第113-114页，上海译文出版社，2003年版。

自由主义

食的古训，已经被一条不服从者不得食的新典则所取代。”^①这些陈述所表达的洞见是，尽管私有财产提高了财产所有者的自主性，但是由私有财产产生的自由，并不仅仅限于财产所有者所享有和行使的自由。在一个财产私有的社会中，那些没有殷实财产的人也会享有某种程度的自主性，而在一个不经普遍同意就不能做出重大决策的公有体制中，这种自主性是不存在的。实际上，即或是在财产私有制社会中处境最糟的人也比集体所有制社会中的大多数人享有更多的自主性：流浪者比应征入伍者更为自由，即便后者的可以得到更为良好的供养（在现实世界的社会主义体制中是大可怀疑的）。

我根据对个人自主性的助益对所勾勒的私有财产权进行的辩护始于休谟主义者关于稀缺性资源的竞争理论，但却得出了康德主义者认可的观点：私有财产权保证了个人的独立性。两种论证思路泾渭分明，但却并非完全不相干。康德式的思路坚持认为，个人必须被设想为自己目的和目标的创造者，不能要求个人将自己的目的和目标屈从于超越法治之外的任何集体过程的权威，而休谟式的论证则声称，知识和自然资源的稀缺性是赞同财产私有制的持续因素。将两种论证合而为一就形成了一种支持财产私有制的强有力的例证。的确，它们并没有表明，生活在自由国家的个人无论如何都必须以充分的自由所有权这种形式来拥有他们的资产：如果他们如此选择的话，他们可能把他们的财产投资于诸如合作社企业和修道院之类的合作

^① Leo Trotsky, *The Revolution Betrayed*, New York, 1937, p. 76.

性机构，而且，在任何现实的社会中，都将会有一系列如此复杂的制度安排。尽管如此，充分的自由所有权仍然是我阐发的各种论证所支持的财产权之基本司法形式。与此同时，值得令人回味的是（正如罗伯特·诺齐克曾经指出的那样^①），建立在这类财产权之上的社会，在经济方面无须是资本主义或以市场为基础的社会：个人选择按共产主义或社会主义原则从事经济活动的可能性始终是存在的，正如他们在自由秩序下享有充分的权利资格这样去做一样。然而，在任何现代社会，一大批人会选择抛弃市场关系而推行公有制的可能性却是微乎其微。此外，还存在着令人信服的正面理由，即类似于支持私有财产制度的那些理由，证明为什么市场过程在一个自由社会的经济生活中很可能居于主导地位。

为了探索市场对维护自由的作用，让我们首先回顾一下哈耶克^② 在经济与耦合秩序之间进行的区分。恰当地理解，经济就是一组织内部的资源配置，不论这一组织是家庭、企业公司、教会或者军队。在一个组织内配置资源这一过程，提出了如何以最大效益来利用稀缺性资源的问题，这一问题历来被错误地视为经济学理论的核心问题。这一问题预设了，组织及其成员的各种目的和目标可以按照重要性进行等级排列，而后参照这一等级来确定资源的分配。而在耦合秩序中，即在整个社

① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, p. 321.

② F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 164 - 165.

自由主义

会内众多组织的经济生活中，并不存在大家都同意的目标等级，也不存在权威性的资源配置者。（社会主义规划可以界定为，将耦合秩序转化为经济本身，亦即一种有目的的组织。）正像恰当地理解的经济学理论一样，耦合秩序的核心问题是，知识在社会中的分布，即各种分散或散布在千百万经济行为主体之中，无人总括其知识，如何才能让许多经济行为主体获得的问题。这就是市场过程的真正作用：不是为了既定目标而按照经济的方式运用稀缺性手段，而是通过价格机制给相互无知的经济行为主体提供信息，使它们知道如何才能最佳地实现其自身的那种同样不为他人所知的目的。因此，市场的任务是，发现一个程序来辨识并向他人传递无限复杂的社会偏好和资源之结构的数据。

按照这一方式来设想的话，竞争性市场具备若干特征，这些特征使它与自由个人主义的社会具有独一无二的契合性。市场在人的活动之间产生了协同作用，首先而且主要是非强制性的。每个人行为主体都通过价格信号传递的有关他人偏好和资源的数据做出反应，从而根据他人的计划调整自己的计划。这类调整将产生趋向于协同或平衡的结果，这是不受阻碍的市场活动的一个特征。当然，这不是新古典经济学所主张的那种显见的协调一致的总体平衡，而是在现实世界的市场过程中，可以观察到的目的和活动之松散整合。这种协同形式较之中央计划所能获得的任何协同形式更为优越，而且丝毫没有取消个人自由。理论和历史经验都已经表明，为了协同经济活动而采取的强制性技术——例如苏联体制的那种技术——将造成灾难性

的后果，甚至比西方的那些受阻碍的市场经济的后果还要糟糕，因而毫无优越性可言。不过这毕竟是 20 世纪 20 年代和 30 年代著名的“计算争论”（calculation debate）^① 中得出的理论结论，在这场争论中，奥地利学派经济学家米塞斯和哈耶克结论性地论证了，在社会主义秩序下，合理的资源配置是不可能的。这一理论结果已经被中央经济计划的历史经验无可辩驳地证实了，这一经验使人们经历了物品短缺、错误投资和黑市交易，以及依附于西方的资本、技术和食物。因此，市场过程既是非强制性的，而且在某种程度上也正是基于这种理由，市场过程较之计划或协同，又能够更有效地给人们的经济活动带来和谐。正是在这种意义上，我们可以认为市场是一种自发社会秩序的典范，而且解说了蒲鲁东的那句格言“自由是秩序之母”。

以上我概述了市场过程是一种自我调解体系的观点，对此有一种习惯性的反对意见认为，市场经济易于陷入崩溃或危机。在这一关联中，人们常常引证 20 世纪 30 年代的大萧条，以此作为展示市场过程易于陷入周期性失调的一个明证。作为一项关于 1929 年及其后信用和经济崩溃之起因的历史解释，认为这场危机源自内生性（endogeneous）的市场紊乱的观点，一看就是充满分歧和不合理的。受到不同的经济思想传统启发

^① 关于“计算争论”，参见 Dan C. Lavoie, *Rivalry and Central Planning: the socialist calculation debate reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985。

的经济史家^① 都令人信服地指出，大萧条在很大程度上是由于政府根据错误的认识干预经济造成的。这并不是要否认，各种专门市场偶尔会出现混乱、违法和投机性紊乱，甚至也（正如沙克尔曾经指出的那样^②）不是要反驳这样一种主张，即可以想象，人们的品味和预期之变化可能会导致大规模慢性的经济失调时期。再者，我们也可以认为，历经长波段变化的经济生活展现了诸如康德拉吉夫（Kondratiev）以及其他学者以理论化的方式探索的长波段周期。技术创新和文化变迁打破了既定的经济活动模式，而企业家精神形成了一个熊彼特^③ 称之为整个经济范围内的创造性破坏浪潮，这些是任何理论都不容否认的显而易见的事实。它们表明，在任何经济体制中都不会存在总体平衡（如像无论如何可以从总体平衡所固有的矛盾假设中推导出来的那样），但是它们并没有削弱市场过程倾向于协同这一有目共睹的事实。即使在阶段性的市场混乱十分明显的地方，我们也没有理由援引此类市场失调作为政府干预的结论性根据。所有政府干预都要付出真正的代价，而且有确凿的证据表明，政府政策的朝令夕改成了最近几十年中经济紊乱的首要根源。市场的不完善性并不是在未经仔细考虑政府失策这一

① 参见 Murray N. Rothbard, *America's Great Depression*, New York: Richardson, 1983, 以及 Milton Friedman, *The Great Contraction* (with Anna Schwartz), Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965。

② 参见 G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 239。

③ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Unwin University Books, 1943, pp. 81 - 87.

必然现实的情况下就进行干预的充分理由，这乃是许多古典经济学家都曾讨论过的一条普遍真理。在最近几十年的历史经验中，虽然一段长时期的经济增长，明显地是由凯恩斯主义的宏观经济调控和赤字财政的政策所刺激起来的，但继之而来的是一个极度滞胀时期。这种经验表明，干预主义的政策不仅在效果上是自我限制的，而且加剧了它们旨在治理的混乱。至少认为经济计划优于自由市场这一传统观点是没有合理依据的。

为市场自由而辩护的部分理由在于效率，以及经济计划明显未能提供曾经许诺的物品这种事实，但是根本的论据还是市场保证了个人自由本身。除了在自由市场的自愿交易中所出现的效率之外，效率之说是否还有任何确定的内涵，就完全不得而知了——虽然我们有令人信服的理据认为，任何使自由交易受到阻碍，利息成本上升，投资模式扭曲的体制，都是效率低下的。即使是假定存在着一项独立于市场过程之后果的经济效率标准，并且市场本身偶尔也达不到这一标准，那么也没有什么东西表明，政府能够做得更为出色。而且纵然是政府做得更出色，它也只会扼杀个人的选择，以便实现一种毫无理由去接受的最大效率价值才能做到这一点。

第九章 自由主义国家

主张宪政形式或法治形式国家的诸自由主义原则中蕴含了什么呢？首先，显然自由主义原则倡导以严格的法则去限制政府。自由的政府不过就是有限政府，因为自由主义传统内的所有思想流派都赋予个人以各种权利或正义的主张，这是政府必须认可和尊重的权利，实际上也是个人用以对抗政府的权利。但自由国家无须因此而成为最低限度国家。的确，诸如洪堡、斯宾塞和诺齐克之类的古典自由主义者曾经论证指出，国家的职能出于必要性而必定限于对各种权利的保护和伸张正义的范围之内，但这一立场在自由主义原则中并没有明显的理由，而且在自由主义传统中也是一个少数派的观点。除非要保护的權利得到了充分的阐明，认为国家无非是权利保护者而已的这种最低限度国家的观念，无论如何都是一种含混的观念。除非这种阐述本身具有自由的内涵，否则最低限度国家也可能是一种社会主义国家——譬如说，如果这些基本权利是福利权利，或者共同享有生产资料之类的积极权利的话。再者，正如我将在下文详细揭示的那样，仅仅保证消极权利（杜绝暴力和欺诈）

的最低限度国家的观念包含了一种根本的不一致之处：即它没有包含任何关于这些最低限度职能之财政来源的合理建议。由于这个以及其他的理由，强硬的消极权利的倡导者在证明国家权威正当性的解说中存在着根本的困境。无论如何，大多数自由主义作家并未倡导最低限度国家。大多数自由主义者以及所有伟大的古典自由主义者都承认，自由国家可以拥有超出保护权利、伸张正义之外的一系列服务职能，值是一是之故，他们不是最低限度国家的倡导者，而是有限政府（limited government）的拥护者。

那么，自由主义的有限政府的形式是什么呢？显然，它无须是一个民主政府。如果民主政府是不受限制的，那么它就不能成为自由的政府，因为它不尊重那些被列为不受政府权威侵犯的独立或自由之领域。从自由主义的观点来看，不受限制的民主政府毋宁是一种极权主义的形式——即密尔在《论自由》一书中所预言和批判的那种形式。财产权和基本自由可能受到一时的政治多数派的修正的任何政府体制都不能被视为是满足了自由政府的要求。因此，从自由主义的立场来看，如果政府权威的活动始终受到法治的限制，那么一个权威主义的政府类型有时可能优于一个民主政体。这一观察引出了自由政府是宪政政府的重要洞见——即由法国保障主义（guarantist）理论家和德国法治国家（Rechtsstaat）的倡导者之类的古典自由主义者所领悟到的妙见。一种自由主义政治秩序可以采取君主立宪的形式，如在英国那样，也可以采取立宪共和的形式，如在美国那样，但必须包含从宪法上制约政府权威的滥用。至于这种

自由主义

制约是否包括两院制（立法、司法和行政三权分立）、联邦制和成文宪法，还是某种其他的混合制度，则是次要的，首要的是这一事实，即如果对政府缺乏诸如此类宪制上的制约，那么自由秩序的存在便无从谈起。

基于这些理由，自由的有限政府制度可以与各种各样的民主制相容（甚至可以与限制或没有政治民主的体制相容），它还可以采取一系列宪政设置来体现和保护自由原则以及实践。它可以凭借议会制政府和宪法惯例从司法上保护自由，如英国，或者也可以寻求以一部成文宪法来制约立法者和司法体系。从法律的维度来看，自由国家可以主要依赖于独立的司法机构所解释的普通法，否则的话，它也可以更为倚重于从立法上来保障自由。所有各种各样的自由国家之必备条件（*sine qua non*）是，政府权力和权威均受到一个由宪法法则及其惯例所构成的体系的限制，在这一体系中，法治之下的个人自由和人人平等都能够得到尊重。

在其古典阶段，自由主义常常令人联想到自由放任的基本准则，而且有时（尽管不是常见的情况）还令人联想到倡导最低限度国家的观点。即使密尔在其《政治经济学原理》（1848年）一书中还准备将自由放任视为公共政策的显而易见的普遍规则，任何偏离这一规则的做法都必须根据支持不干涉的强势假设做出论证和证立。其次，亚当·斯密和其他苏格兰古典自由主义者都认可政府在社会和经济生活中的一系列活动——以斯密为例，他赞成政府以各种形式支持公共教育以及兴办公共事业——按照严格的自由放任的设想，这些政府活动难以得到

证成。因此，正如前文所述，这些古典自由主义者认可了政府的各种重要的服务职能，然而他们并没有看到这一立场与他们强烈倡导的经济自由之间的冲突。这些显而易见的矛盾应当如何理解和克服呢？

我们可以首先通过指出自由放任这一口号的不确定性和含糊性来澄清这一问题。每个自由放任的倡导者都倚重于一种关于正义或权利的理论，来判断什么应视为干预或对自由的侵犯。故此，关于侵犯自由放任的各种判断预设了一种财产和自由的公正权利资格的理论，同时，这些判断也会随着隐含其后的理论之分歧而有所不同。于是，有些倡导自由放任的人会认为，专利法和财产法本身构成了对经济自由的干涉，而其他人则会认为，它们为经济活动设定了公正的框架。只有参照一种赋予自由放任口号以确定内容的关于公正持有财产的理论，才能解决这些分歧，而我在前面章节已经论证指出，可能支持这一理论的自然权利学说并没有提供令人满意的解释。（我将在下文概括一下我认为更能够充分的按照契约主义的术语构想的自由主义正义观。）除了这一基本的不确定性之外，自由放任思想还包含着一种更为特殊的含混性。早期的古典自由主义者主要而且几乎毫无例外地关注于政府对经济的强制性或抑制性的干涉。他们抨击对经济活动施加法律约束的各种关税和管制条例，如果取消这些约束的话，他们大体上也就满意了。换言之，他们并没有要求政府从经济生活中完全撤离出来。一旦我们认识到，政府活动可以采取强制的和非强制的形式，那么这就不是一种不一致的立场（即使在其他方面这一立场也并非无

自由主义

可非议)。密尔对此进行了理论化的区分,^① 即权威主义和非权威主义的干预之间的区分,这一区分常常为早期古典自由主义者所援引。如果政府像支持科学研究那样,并不迫使私人首创活动承受强制性的负担,那么政府活动就可以是非权威主义的,从而也是可以允许的。故此,自由放任这一准则可能仅仅要求权威性的或强制性的活动应限制在伸张正义所必须的最低限度之内,而不是要求政府应限于这一职能。按照自由放任的这一解释,政府活动可以涵括任何形态的服务职能——甚至包括福利国家的职能——如果这些职能是以非强制性的方式实施的话。

像维护正义的职能一样,政府的服务职能的财政支出来自强制性的税收,正是在这一论点上,最低限度国家的理论产生了无法解决的问题。按照诺齐克的解释,最低限度国家的存在,只是为了维护人们在自然状态中拥有的洛克式权利。^② 按照诺齐克的那种洛克式的变体理论,这些权利中包括不可侵犯的财产权——一种受到所得税侵犯的权利,在诺齐克看来,所得税类似于强制劳役。那么,最低限度国家的财政开支从何而来呢?不是来自于诸如消费税或国家彩票之类的非强制性手段,因为正如诺齐克本人指出的那样,^③ 它们只要为国家所垄

① 关于这一问题,可参见拙作 *Mill on Liberty: A Defence*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 60—63。

② Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, 第5章。

③ 同上, p. 25。

断，就会提供必要的税收，从而必然侵犯权利。事实上，正如诺齐克的批评者指出的那样，^① 诺齐克关于最低限度国家的阐释之所以失败是由于其中没有包括税收理论。依我之见，任何洛克式的最低限度国家理论的一个不可避免的缺陷之处，是它不能按照洛克式的基本权利的不可侵犯的精神来解释税收的必要性。这种最低限度国家理论的必然失败明显地表现在诺齐克所提出的下述方案之中，即以国家履行保障权利的职能，来补偿个人所丧失的洛克式自然状态中人们自行惩罚违法行为的权利——这是一种不攻自破的方案，因为事实上，这种权利转移可能得不到人们的同意，而对那些不同意的人们来说，这就意味着剥夺了诺齐克的理论所推崇备至的那些权利。^② 诺齐克理论的不足之处，正像诸如赫伯特·斯宾塞的《社会静力学》^③ 初版中所包含的那类更为早期的理论一样，表明了最低限度国家的观念是站不住脚的，而且事实上只是在部分意义上才能自圆其说。

这些洛克式观点的不充分性显示了一种征兆，即自由正义观表达的对原始权利的保护的不充分性。最有希望的替代性研究路径是部分地由哈耶克的著作，部分地由公共选择学派所提示的方法。哈耶克的著作值得注意的是，与罗尔斯一样（哈耶

① 参见 Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1982, 第 29 章。

② 仅需参考 Nozick 前引书, p. 30 的注脚。

③ Herbert Spencer, *Social Statics*, New York: Robert, Schalkenbach Foundation, 1970, chxix.

克承认他的著作与罗尔斯之间存在相似之处)^①，哈耶克也寻求从一种程序性的正义观念中推导出基本自由权利。在罗尔斯和哈耶克的著作中，基本权利建立在正义的基础之上，但它们本身不是基础性的。这就是说，我们通过反思人们对正义的要求，而不是玄想想象的自然状态中的洛克式权利之范围，来限定自由权利的内涵，罗尔斯运用康德式的术语将正义设想为囊括了这样一些原则，它们是依据一个加强个人自律的公平平等的初始位置而选择出来的，哈耶克则运用类似的康德式的思想（虽然是更为形式化、普遍化的）构想了正义观念。此外，按照布坎南和图洛克^②所运用的那种或多或少更为宽泛的契约主义方法，基本的自由权利产生于自律的个人之间的契约程序（更多地是按照霍布斯的方式构想的），而且没有被当作是根本性的道德事实。与那种在税收问题上破绽百出的洛克式研究路径相对，契约主义研究路径能够产生可以接受的公平税收原则，作为其确立个人主义秩序下宪政原则之总体展望的一部分。

我们无须在此详尽地探讨由此可以得出那些原则的问题，除了指出：由此得出的任何合理的原则都会严格地限制政府的税收权力。准许政府全权制订任何税收政策与前面比较广泛的关于自由放任的解释，甚至也存在着明显的冲突，因为政府可

① F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The mirage of social justice*, Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. xiii.

② 参见 James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Michigan: University of Michigan Press, 1962。

以通过施加沉重的赋税，以此来有效地摧毁各式各样的首创活动和实业（根本无须加以禁止）。由是之故，当代古典自由主义者坚持认为，税收应当根据普遍的规则加以制订，而且要一视同仁，他们中的许多人，诸如哈耶克和弗里德曼^①等都曾论证指出，只有比例税制（与累进税制相对）才是与自由的必要条件完全一致的。比例税可能会防止将再分配税强加在富人或不受欢迎的少数派身上，从而将排除公共政策中的一个主要的任意性领域。不论当代的古典自由主义者是否赞同比例税，他们都完全支持运用一般规则来支配税收政策，以便防止在其服务活动中以巧妙而隐蔽的手法来遏制经济自由。

如果任意税收可能会危害经济自由，那么同样清楚的是，任意的财政政策和货币政策也会危害自由政策下的经济生活，近来古典自由主义的文献中，充满了以宪政法规来控制财政政策和货币政策以此避免此类任意性的方案，虽然绝不是所有当代古典自由主义者都相信，以宪政法规限制政府在这方面的活动是对付任意性政策之威胁的最佳对策。在货币政策方面，古典自由主义者关注的主要威胁是，政府操纵货币供应，从而导致了货币价值的急剧波动——已往 40 年中的货币贬值，以及两次大战之间的货币增值，大多源于此。以弥尔顿·弗里德曼为首的一大批当代经济自由主义者，曾论证主张通过一项固定

^① 参见 Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: Henry Regnery, 1960, 第 20 章，以及 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press, 1962, pp. 174 - 175。

自由主义

的规则来控制货币政策。类似地，在财政政策方面，许多当代自由主义者倡导一种收支平衡的预算法规，这种法规将迫使人们放弃赤字财政的政策。在这些方案中，我们看到了人们寻求通过宪政制约来有效地限制政府的开支以及政府发行货币的活动。相对而言，其他古典自由主义者则极力主张，限制政府在这些方面任意活动的最佳途径，与其说是制订法律法规，还不如说是促进抗衡权力的增长，因为法规可能会受到后人的阻挠或修改。例如，在货币政策上，哈耶克极力主张，^① 约束政府发行货币活动的良策，与其说是按照货币主义者的方针尝试运用固定法规来加以控制，还不如说是剥夺政府在垄断货币发行方面的权力。再者，供应学派经济理论^② 的倡导者则反对平衡预算的方案，是根据用降低税收来刺激经济活动，实际上可能反而增加税收收入，而在现行的税率条件下平衡预算则会急剧地导致经济衰退。不过，在我看来，这些不同主张归根结底都是关于转变策略的分歧，而对于自由目标则并无异议。哈耶克当然会赞成剥夺政府垄断货币市场权力的货币宪制（monetary constitution），而供应经济学派则是自发的金本位的典型倡导者。当代古典自由主义者的共同之处在于，他们都向往某种形式的法治下有限政府的目标：政府的核心经济权力——税收、财政开支和发行货币的权力——都受制于种种严格的法

① 参见 F. A. Hayek, *The Denationalization of Money*, 2nd Edition, London: Institute of Economic Affairs, 1978。

② 关于供应学派经济理论的阐述，参见 George Gilder, *Wealth and Poverty*, New York: Basic Books, 1981。

规，其严格程度绝不亚于保护个人基本自由的规则（除非国家处于严格界定的危机状态）。^①

我们已经顺便提及，自由主义者关于有限政府的观念可以包容类似于福利国家的内容。值得强调的是，在当代的古典自由主义者之间，最广为认同的关于有限福利国家的证成并没有认可非自由的关于基本福利权利的想法，而毋宁说是诉诸于契约主义或功利主义的考虑。换言之，它不是论证穷人有权享有福利，而是论证这些福利供给可以成为合理的社会契约的一部分，或者可以进一步增进总体福利。（正如罗伯特·诺齐克^②曾经评论过的，包括高度再分配的福利在内的福利安排的证成理由可以是纠正先前对自由主义正义的侵犯，但在这里我们无法对这种可能性进行探讨。）进而言之，许多古典自由主义者都对能够保障最低限度收入作为基本制度的福利国家具有强烈的偏好。这种规划中最为优美而简洁的是由弥尔顿·弗里德曼^③提出的负所得税（negative income tax）方案，在这一方案中，穷人的收入会自动地得到补偿，直到能够维持生存为止。从自由主义的观点来看，这一制度安排的优点在于，可以最大限度地精简官僚机构，同时限制家长制的危险，这种家长制的

① 关于危机情况下的宪法规定，参见 F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3: *The Political Order of a Free People*, London: Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 124 - 126.

② 参见 Nozick 前引书，pp. 230 - 231。

③ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, pp. 190 - 192.

自由主义

作风是由福利规划造成的，因为它赋予了福利机构以更大的自由裁量的权威。这种安排也有其危险：为拉选票而展开的政治竞争会使最低收入上升到背离现实的水平，并使一个贫民院外的广大济贫体系制度化。值是之故，其他当代的自由主义者对负所得税持怀疑态度，而宁愿选择一种最低限度福利国家，即免对穷人提供纯粹保障服务，而且这种服务最好是由地方当局提供，而不是由全国政府提供。总之，在社会政策和福利政策上，正如在其他方面一样，自由主义者所偏好的是在可行的范围内最小限制自由的制度。

除了提供最低限度的福利服务外，一个自由国家还可能具有完全积极的职能，它们是维持自由秩序的任务的一部分。这些任务包括：制订并实施反垄断的法规和某些保障消费者的措施，以及监察各种国立学校。许多古典自由主义者以怀疑的态度看待政府的这些积极任务，而有关开支平衡的情况或许充分表明了这些任务不必由国家来承担。例如，在教育和社会服务领域，税收信用制度和担保人规划^①是相当合理的，它们使所有个人都能够自筹资金，而不是一味地依赖于统一的科层式的国家服务。这类制度安排的形式不可能是按照先验的方式决定，而只有参照特定的环境得以确立。自由政策的任务就在于，设计出各种解除国家服务职能的制度，但这些制度又不至于危及自由，或损害国家作为法治之下的有限权威形式的普遍特征。

^① Milton, 前引书, pp. 89-90.

究其实质而言，我们刻画的自由国家观是伟大的古典自由主义者的构想。它避免了往往与唯理主义的乌托邦主义一起感染的自由主义思想的无政府主义倾向，并且承认国家是一种永恒的必要的恶。以此，这种观念开阔了苏格兰哲学家和哈耶克的洞见，即社会生活中存在着一种自发的秩序，但同时也限定了上述洞见，因为承认社会的自发过程只有在各种法律制度的背景下才是有益的，这些法律制度保障了所有人的基本自由，但它们本身又由强制性权力所保护。这些自由主义者的国家观也同样坚决地摒除了修正自由主义的政府观，即政府作为普遍福利守护者和提供者的观念，它赋予政府为争取共同利益而实施的自由裁量的权威。这一观念在现实上到处都造成了虚弱的政府，并使得政府成为各种共谋的利益集团，它们甚至没有能力来保障人们享有基本的自由，而保障自由则是国家有资格享有权威的惟一根据。

第十章 讨伐自由主义

自由主义——尤其是以古典形式出现的自由主义——是现代性的政治理论。其公设是现代生活中最独一无二的特性：关注自由和隐私权的自律的个人，财富的增长、源源不断的发明和创新，政府机器对市民生活既必不可少，同时又构成持续的威胁——其思想观点的充分形式只是发源于中世纪基督教世界瓦解之后的欧洲后传统社会。尽管自由主义作为现代政治理论的主流，但它在智识和政治上并非没有强有力的竞争对手。保守主义和社会主义同样以不同的方式回应了现代性的挑战，且毫不逊色；这些回应的根源可以追溯到 17 世纪英国出现的各种危机，不过只是在法国大革命之后才逐渐定型为确定的思想和实践的传统。保守主义和社会主义思想家都对自由主义和自由社会的观点提出了真正的批判，而只有参照所有三个传统诞生的历史语境，才能理解和澄清这些批判。

保守主义者有时轻视对于政治生活的理论反思，其义蕴在于，政治知识归根结底是世袭的统治阶级关于如何领导国家事务的实践性知识——这是一种最好是默会的，不受唯理主义者

系统思辨浸染的知识形式。然而，在 19 世纪和 20 世纪，却充斥着那种十分系统而思辨的保守主义思想，其系统性和思辨性并不逊于自由主义传统中的任何思想，而且其中蕴含着自由主义思想可资利用的丰富洞见。在黑格尔、伯克、德·梅斯特尔、萨维尼、桑塔亚纳和奥克肖特（他们都属于保守主义者，即使只是都具有反对自由主义过度唯理论的共同精神）的著作中，我们发现了许多自由主义思想不容忽视的深邃批判。保守主义的这类批判对于纠正典型的自由主义幻想来说可谓无价之宝，但它们常常体现为自由主义无法支持的乡愁和唐·吉珂德主义的形式，而且它们有时表现出对自由主义本身特性的误解。因此，让我们考察一下保守主义者关于人与社会的观点以及保守主义观点对于自由主义的贡献之间的区分。

在对 1688 年和 1789 年的革命进行的智识回应中，英国和法国，以及其后其他国家中的保守主义思想的一个鲜明特征就是，将政治生活的核心事实设想为臣民和统治者之间的关系。对于保守主义者而言，种种权威关系构成了社会生活自然形式的方方面面，它们不能按照自由主义的方式以个人之间的任何契约加以解释，更不能参照构成社会主义运动的那类道德信仰来解释。政治生活的要素是由历史共同体构成，并由许多世代的人们组成，这些共同体和人们则由各自地区和国度的独特传统所塑造。保守主义思想公开表达了它对自由主义所推崇备至

自由主义

的一般人性^①和抽象的个体性的怀疑态度，并坚持认为人类个体是一种文化成果，而非自然事实。正如我们在德·梅斯特尔和伯克的著作中所看到的那样，保守主义思想的核心术语是：权威、忠诚、等级以及秩序——而非平等、自由或人类。它所强调的是政治生活的独特性，而不是人们可能认为政治生活所示范的任何普遍原则。它常常，尽管不是始终表明，在政治生活中普遍观念的作用是附带现象（epiphenomenon）——是情感、旨趣和激情等更深层次力量的反映。由此，与自由主义和社会主义相反，保守主义思想是特殊主义的，并对平等的追求持怀疑态度。它还带有怀疑主义和悲观主义的色彩，对工业革命极为不满，认为它造成了古老生活方式的崩溃和瓦解，而且保守主义思想不信任由发明和机器的传播带来的改进和解放机会。19世纪的英国保守主义孕育了整个历史解释和社会批判的学派，它把工业主义刻画成导致人民生活水平急剧下降，并且破坏了统治者对芸芸众生承担义务的古老等级关系。本杰明·迪斯累利由于其巨大的政治影响力，或许是19世纪英国最具影响力的反自由主义思想家，而且显示了与卡莱尔、罗斯金（Ruskin）和索思比（Sauthey）之流的相同的思想态度，在迪斯累利的政治著作中，上述对工业革命的社会内涵产生的敌视情绪，促发了托利派家长主义的乡愁与充满幻想的哲学，在这种哲学中，国民政府重新履行了一度被地方贵族放弃的职责。

^① 关于自由主义一般人性观富有洞见的批判，参见 K. R. Minogue, *The Liberal Mind*, New York: Vintage Books, 1968, pp. 52-61。

保守主义对工商业导致的古代社会风俗 (folkways) 的瓦解显露出来的哀婉之音在许多方面得到了社会主义思想的回音。弗里德里希·恩格斯在关于英国工人阶级状况的研究^① 中对前工业社会生活所作的田园牧歌式的表述, 堪与当代人被剥夺和悲惨生活的叙述相提并论。保守主义和社会主义作家都倾向于认为, 大约在 16 世纪和 19 世纪之间, 英国人的生活当中经历了一场大转折 (great transformation,^② 借用卡尔·波兰尼的术语), 在这一过程中, 个人主义和新兴阶级的势力摧毁了公社式的社会形式。与保守主义者不同, 社会主义者对工业主义的社会后果大体上持乐观主义的态度, 而且, 实际上, 他们还将工业带来的富足视为进入无阶级平等主义社会的必要进步条件。但与自由主义不同, 而与保守主义相同之处在于, 社会主义者大多数批驳他们在自由主义思想中发现的抽象个人主义^③, 并基于道德共同的观念反对自由主义的市民社会观念。如果说对政治前景, 社会主义者始终比保守主义者更抱有希望, 那么在 19 世纪的英国和欧洲大陆, 他们与保守主义者异口同声地将自由主义时代表征为社会发展进程中的一段插曲, 一个过渡性的阶段。

社会主义和保守主义思想的缺陷部分在于它们对历史的解

① F. Engels, *The Condition of the Working Class in England*, New York: J. W. Lovell Company, 1887.

② Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957.

③ 对自由主义抽象个人观的批判, 参见 Steven Lukes, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1973。

自由主义

释，部分在于它们的著作中包含的对后自由主义秩序的极为模糊的幻象。社会主义者和保守主义者都过分侧重于工业主义的有目共睹的弊端，夸大了它的破坏性方面，而低估了它对改善人民生活水准和有益影响。在 19 世纪的前十几年里，人口、奢侈品消费和收入都有了实质性的和持续的扩张，这与马克思主义以及许多保守主义的著作^① 中所表达的大众贫穷化的历史神话学是难以调和的。此外，至少就英国的情形而论，认为商业和工业导致了社会秩序中一个巨大断裂，这种看法显然是缺乏根据的。就我们可以追溯的历史而言，英国是一个以个人主义为主导的社会，其中典型的封建主义制度十分薄弱，甚至处于缺失状态。^② 19 世纪的保守主义和社会主义思想家以及宣传家似乎都误读了这段社会史，而后他们又根据这种误读的历史得出了其关于社会变迁的模式。

我们会发现，社会主义和保守主义思想中最根本的缺陷在于它们反自由主义的替代性秩序的观念上。到 19 世纪中期为止，个人主义的经济和社会生活样式已然遍布欧洲大部（包括俄国），那里不再存在保守主义者为之辩护且拥有尚未破坏的社群纽带的传统社会秩序。在保守主义获得政治成功的地方——如迪斯累利和俾斯麦取得的成功——它是通过对个人主义生活进行的实用主义式的教化（pragmatic domestication）而取

① 关于工业革命时期的大众生活水平，参见 R. M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth*, London: Methuen, 1971。

② 关于这一点，参见 Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978。

得胜利的，同时也并未启动任何类似迪斯累利和其他浪漫主义保守派所梦想的反自由主义革命。当自由秩序于 1914 年在欧洲崩溃之时，在欧洲大陆的大部分地区，取而代之的是一种野蛮的、闹剧般的、种族灭绝式的（在德国）现代主义，一旦这种现代主义政策付诸实施，西方的道德和法律传统都将被断送，而产生一种霍布斯式的社会失范状态（*anomie*）（而非公社纽带的重建）。反之，20 世纪的历史并未表现为成功的反自由主义的保守主义运动的范例，而诸如戴高乐和阿登纳这类最伟大的保守主义政治家则对现代社会采取了一种管理和现实主义的态度，将现代社会中不可逆转的个人主义视为一种历史宿命来接受，任何明智的政策只能顺势而为而非逆形势而动。

社会主义者希望创造一种新型的道德共同体，这类希望较之保守主义复兴公社生活的幻想更为糟糕。无产阶级国际大团结的期望被第一次世界大战无情地粉碎了，随后社会主义以反自由主义的、革命的形式在俄国取得了胜利，并开启了一种新型的政治体系，但就其极权主义的控制而言，与其说它合乎社会主义的理想，还不如说它与后来的国家社会主义实验具有更多的共同之处。世界各地的社会主义规划和运动面对迥然不同的文化传统、民族传统和宗教传统的顽固现实，以及更甚的现代生活中无孔不入的和无法根除的个人主义逐渐受挫。尽管社会主义大谈盛行一时的异化问题，但社会主义运动只是在驯化个人主义社会之时，而不是在试图转化它的时候，才是最持久的和成功的。正如保守主义的惟一可行形式似乎是自由保守主义一样，社会主义也只有它在吸收了自由文明的根本要素

自由主义

之时，才会取得一定程度的成功。

作为对自由社会提供替代方案的尝试，保守主义和社会主义都必然被判定为失败之举，然而它们都为自由主义智识传统提供了可资利用的洞见。保守主义最具价值的洞见或许在于它对进步的批判，即知识和技术的增进很容易被用于残酷和疯狂的目的，如被用于大屠杀和古拉格（Gulag 俄国的集中营），正如它们也可以用于改善生活和解放人类的目的一样。19 世纪的自由主义者相信，人类历史体现了一条有条不紊的进步轨迹，虽然不时出现延迟和反复，但最终是不可抗拒的，而 20 世纪的经验证实了保守主义者对这种进步观（苏格兰古典自由主义奠基者并不抱有这一信念）的不信任。现在显而易见的是，自由主义者希望的唯一支柱不是来自想象出来的历史法则或趋势，而只是来自文明本身的活力。再者，时间已经证明了保守主义者对大众社会的疑虑完全是有根据的，在这种大众社会中，一大批人都摆脱了古代文化传统的引导。保持各种道德传统和文化传统是持久进步的一个必要条件，同时还是一条被诸如托克维尔、贡斯当、奥特加以及哈耶克之类的自由主义思想家都确认的真理，这条真理必须被视为保守主义反思的一个永久的贡献。

在近几十年中，保守主义思想对市场制度的敌视态度有所减缓，并且越来越倾向于认为市场自由是保守主义所向往的那

种自发性社会秩序的支柱。^① 比照而言，社会主义思想却迟迟不愿意承认市场制度的不可或缺性，而认为市场制度是浪费和混乱的征兆，是理性计划可以克服的弊端。不过，实际上的确出现了一个市场社会主义思想的流派，其思想来源于约翰·斯图亚特·密尔的成分绝不少于来源于马克思的成分，这种思想将社会主义经济的核心生产制度设想为工人合作社，各种资源则通过市场竞争而在合作社之间配置。从现实主义对市场在配置资源作用上的接受程度而论，这派新兴的社会主义思想代表着一种与传统社会主义令人满意的偏离，不再对中央经济计划的前景深信不疑，但却遇到了一个艰难的问题，这就共同印证了市场社会主义方案的致命死穴。首先，著名的凯恩斯主义经济学家 J. E. 米德 (Meade)^② 指出了困境所在，即将经济分解为由工人经营的企业，这就涉及到牺牲重要的规模经济。进而言之，在工人合作社中，分享资本与拥有工作合而为一，正如南斯拉夫的经验所证实的^③，这会导致青年工人失业，并鼓励合作社中的工人像家庭合伙企业那样，缓慢地消耗资本这类不幸后果。如果经验尚具有指导意义的话，那么情形可能是，工人经营的经济可能是工作懒散，缺乏技术创新，以及产生就

① 关于保守主义者对市场制度的推崇，参见 Lord Coleraine, *For Conservative only*, London: Tom Stacey, 1970。

② 参见 J. E. Meade, *The Intelligent Radical's Guide to Economic Policies*, London: G. Allen and Unwin, 1975。

③ 参见 J. Dorn, "Markets, True and False: The Case of Yugoslavia", *Journal of Libertarian Studies*, Fall 1978, pp. 243 - 268。

自由主义

业机会的分配极不公正。最后，所有市场社会主义规划都遇到了资本配置这一根本问题。国家中央银行以何种标准给不同的工人合作社配置资本？在市场资本主义体系中，提供风险资本被视为企业家精神的一部分——一种难以用于固定不变的规则加以程式化的创造性活动。当资本供给集中于国家之手时，就像大多数（如果不是全部的话）市场社会主义方案中的情形那样，那么应该要求有何种收益率呢？应当如何约束国家投资银行以避免损失呢？任何实际上可行的市场社会主义规划都会遇到一个难以成立的反对意见：即资本集中于政府手中必然会导致各种资源的政治竞争，其中，既定的工业企业将成为胜利者，而新的、有风险的弱小企业将成为失败者。易言之，市场社会主义将只会强化公共选择分析家^① 在混合经济的语境下所理论化的那种有害的分配冲突。

社会主义方案中的这些缺陷表明，没有任何可行的替代性机制能够取代作为复杂工业社会中资本、劳动力和消费品配置制度的市场竞争。因此，在社会主义对经济自由主义的批判中，最令人信服的方面相应地也并不在于市场机制的任何方面，而是在于，从正义的观点出发对各种资源最初配置的不完善性的批评。所有现实社会都存在资本和收入的分配问题，这种分配源于诸多因素，其中包括以侵犯财产权、限制契约自由、经济权力的不公正运用这类形式表现出来的先在的非正义

^① 参见 James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Michigan: University of Michigan Press, 1962。

行为。正是由于这一原故，诺齐克提议^① 采用罗尔斯的差别原则作为纠正以往不公正的一个经验规则。很可能，诺齐克走得太远了，因为他提出了一条用于收入再分配的严格的平等主义原则，作为已经不公正所带来的历史负担的一种纠正措施，但却没有论证尝试建立任何收入和财富分配模式的理据。政策的目标不应该是将任何这类模式强加于人，因为尊重自由就命令人们用自由选择来淘汰各种模式，政策的目标应该是为过去的背离平等自由而做出补偿。达到这一目标的最佳途径并不是平等主义的收入再分配政策。

对于资本分配的不公正这一事实，一种更为适当的回应就是对资本本身进行再分配，这或许可以采用负资本税^② 的形式，这将会给无产者提供一份世袭财产，从而补偿先前的不公正给他们造成的后果。如果可以用出售国家资产来给这种再分配提供财源，从而政府无须进一步侵害私人资本的话，那么从古典自由主义者的观点来看，这将会是这种再分配政策的一个优点。不论这种方案是否会被人们认为是现实可行的，主张按照公正要求恢复经济自由的前提条件是对资本的某种再分配，这始终是社会主义思想的一个正确洞见，而且是公共选择学派理论家完全承认的洞见。

保守主义者和社会主义者对自由主义的抨击具有极为重要

① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp. 230 - 231.

② 关于负资本税方案，参见 A. B. Atkinson, *Unequal Shares*, Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

自由主义

的作用，它们使我们警觉到了自由主义思想和社会本身的缺点。最重要的是，它们有助于我们抵制这样一种诱惑，即始终将自由社会完全等同于它的各种偶然性的历史形式。如果说保守主义的反思教诲我们，对我们的道德和文化传统的遗产应该持谨慎的态度，那么社会主义思想则迫使我们承认下述真理：对自由的道德辩护必然要求重新调整既有权利，以纠正以往的不公正。换言之，一旦自由主义目标和自由社会所处的历史环境可以允许的话，那么对自由社会的辩护就要求自由主义的思想与实践随时采纳保守主义者和激进主义者的观点。

结语 (1994): 后自由主义

作为现代性的政治理论，自由主义不足以解决后现代的难题。自由主义是现代的政治理论，所以这样说，部分是由于，它是对与宗教改革和宗教战争相伴的现代早期产生的多样性的世界观这一境况的反应，另外也是由于，它是激发现代性事业（project of modernity）的一种观点，这一现代性事业即为启蒙事业——也就是阿拉斯代尔·麦金太尔概括为“对道德进行独立的合理性论证”的“事业”。^① 在现代早期，开启自由主义事业的多样性的世界观并未消失且至今仍与我们相伴而行；但鼓吹和维系自由主义的启蒙事业于今已成为僵死的文字。它只是在伦理学和科学哲学中关于实在论的学术争论中得以苟延残喘，但是——除了在美国，那里并存着不断广泛渗入到公共文化之中的同样具有反祖性的基督教精神——启蒙事业已不再是当代文化中的有生力量。在哲学的范围之内，通过合理的方式

^① Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London: Duckworth and Co., 1981, p. 38.

自由主义

重建道德的事业——无论是以功利主义、契约主义还是以权利为本位的基础——事实上已然不复存在；而且，如果仍然有些哲学家对启蒙事业依依不舍的话，那么他们在更为宽广的论域中只是极少数和微不足道的，因为哲学本身现在已成为一种文化上的边缘活动。启蒙事业的智识基础已经衰微；但总体来说，自由主义理论仍然继续存在，仿佛什么事情都没有发生一样。

自由的问题——它是关于相互对立，或许也是理性上具有不可通约性的世界观的拥护者得以和平共存之条款进行规定的问题——已不像现代早期那样具有紧迫性了，它以永远无法逾越的清晰和不加掩饰地出现在霍布斯的思想中，但以普遍的令人信服的理性基础重建道德以解决自由问题的希望已然无可挽救的式微了，这一希望曾经激发了霍布斯道德几何学的计划，即将个人主义的哲学人类学和理性选择的构想作为启蒙信仰可以支持的政治秩序的发生器。因为，总体来说，自由主义政治哲学仍然继续存在，仿佛启蒙事业并未失败，或者在更为严格的形式上可以得到挽救；除了著名的以赛亚·伯林和理查德·罗蒂这两个特例之外，大多数当代的自由主义思想家都并未曾致力于这一败局的研究。^① 从一种意义上来说，这一漠视令人惊

^① 在拙作《伯林传》，（*Berlin, London and New York: Harper - Collins, Fontana Modern Master, 1995*）中，我曾经考察过伯林与启蒙的复杂而模糊的关系；我曾在拙作《为启蒙守灵》一书中（*Enlightenment's Wake: Politics and Culture at Close of Modern Age, London and New York: Routledge, 1995, ch. 10.*）考察了理查德·罗蒂将自由主义理论从启蒙的基础中解脱出来的尝试。

讶。本世纪的许多至关重要的政治发展——引人瞩目的包括，民族主义的壮大，以及近来各种原教旨主义 (fundamentalism) 的变体形式，特别是自苏联解体以来，伦理和宗教忠诚在战争和国家形成中的作用——直接背离了所有以启蒙为基础的政治哲学的预期；人们很自然地期望在自由主义思想中认真地解决这些发展问题，因为自由主义思想以其最合理的形式体现了启蒙的事业。从另一种意义上来说，正如我认为的那样，如果自由主义思想不可逆转的与启蒙紧密相关属实的话，那么，大多数当代自由主义思想家对启蒙事业失败的忽视并不令人惊讶。因为，如果情况果真如此的话，那么启蒙事业的败亡——正如抵制它的其它诸如浪漫主义之类的现代主义运动一样，不过是对现代性这一日益形成的事业的验证而已——也就伴随着自由主义的衰亡。由此，我们也就没有试图铸造足以应对后现代难题之后自由主义理论的备选方案了。

在本书的导论中，自由主义通过参照能够赋予其可辨识身份的四个特征或视野得到了确认：即个人主义，因为它确立了个人用以对抗集体性的道德至上性；平等主义，因为它赋予了所有人以同样基本的道德地位；普世主义，确认了类的道德统一性；社会向善论，因为它确立了人类生活通过批判理性的运用而产生的无限可改善性。在这四个要素中，后两个要素在我看来是自由主义政治观的最核心的构成要素，也确定了作为政治哲学的自由主义。因为，在试图通过具有内在冲突且毫无意义的特定规范性内容对其进行区分时，自由主义一直以来等同于这些迥然不同而且实际上完全对立的构成性道德。或许与罗

自由主义

尔斯的著作中一样，在罗纳德·德沃金的著作中，所有自由主义原则得以推导出来的典范性自由主义关切是平等、以及对人的平等关切和尊重，这些规定着——至少对政府而言——对人们的各种善的生活观念保持中立；所有规定着人类拥有什么（譬如说自由）的其它原则都来自于这一基本的自由主义关切。^① 而对于像 J. S. 密尔、以赛亚·伯林、F. A. 哈耶克以及罗伯特·诺齐克^② 这些风格各异的自由主义者来说，自由主义是那种自由优先于其它政治善的学说。这类自由主义思想家都坚持认为自由优先于其它政治价值，尽管他们对自由的设想可能各异，也不论他们是否在任何逻辑意义上承诺自由的最大化，以及他们确认其优先性的根据是什么。对于像约瑟夫·拉兹^③ 这样的自由主义思想家来说，自由与平等都不是构成自由主义政治道德的基本价值，它的核心关切是增进展现自主性行为主体的生活样式。自由主义思想家不仅认为置于自由主义政治道德核心或基础地位的价值和原则迥然不同；而且将完全不同的道德理论作为自由主义原则的根据。如果说哈耶克和罗

① 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977, and *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985; 关于 John Rawls, 参见 *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971 and *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993。

② 关于这些自由主义作家的代表性表述，参见 J. S. Mill, *On Liberty*, in *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, World's Classics, 1991; Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1968; Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell, 1974; F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: Henry Regnery, 1960。

③ 参见 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986。

尔斯是不同意义上的康德主义者，伯林和拉兹是价值多元主义者的话，那么约翰·斯图亚特·密尔——他在许多方面仍然是一个典范性的自由主义思想家——则众所周知地被认为是功利主义伦理学的修正类型。这些作家中的任何人的实质性规范内容以及奠基性的道德理论都无法毫无疑问地等同于自由主义的本质性构成要素。

从这一事实中我们似乎可以得出结论，自由主义不过是由形形色色的思想家、观点、制度以及运动之间的类似物构成的松散家族，而据此就会出现无法确定的多个自由主义，没有一个可以自称是惟一具有权威性或正宗的自由主义。事实上，自由主义在这种意义上具有内在的复杂性甚至多元性，但是——虽然自由主义理论和实践确实展现了家族的相似性，而且据此也最容易得到辨识——但自由主义绝不仅仅是这类相似物的问题。因为，两个缠绕在自由主义理论之内且相互支持的承诺成为了自由主义的必要构成要素——对自由主义原则之惟一合理权威的普世主义承诺，以及对社会向善论的历史哲学的承诺，后者认为，无论是否能够预测所有社会中自由制度的趋同性，这些制度都是确保人类改善的惟一选择。它无须假定自由主义制度要采取惟一一种样式，或者他们无法根据历史环境合理地进行调整；也不能否定，在某些背景下它们只能是近似而已。但是自由的普世主义确认，只有在本身可以辨认为自由的制度背景下——譬如，代议制政府，以及保护重要自由并赋予公民某类平等权利资格的制度——人类福祉才能得到可靠的提升。没有这一普遍权威的主张，自由主义仅仅是一种特殊生活样式

自由主义

的升华；没有奠基性的社会向善主义的历史哲学，甚至自由制度是其文化传统构成要素的社会也没有理由在其居民的福祉没有得到提高时而使其得到更新。尽管近来罗尔斯、拉兹以及罗蒂^①（最明确地）试图阐发各种形式的自由主义理论，并且这种理论并没有将这种普世主义确立或依赖于任何特定的历史哲学，但我认为，如果自由主义实践在长期建立起来的自由主义文化中依然保持权威性，那么这一确认和依赖性就是不可避免的了。如果它们遭到否弃，那么自由主义生活样式的未来发展就会如同最初出现时一样具有了偶然性。这并不是后自由主义或多元主义观点（它们随时修正或废弃自由主义的实践从而提高人类的福祉）的困境所在，而是任何与自由制度保持密切联系的观点中——就像罗尔斯或者罗蒂的观点——都会存在的致命弱点，在这些制度中，它们的权威并不是以其对它们襄助的福祉产生的贡献为条件的。

这一论点可以通过另外一种方式，或许是更为直接的途径得到阐述。无论他们喜欢与否，自由主义理论家都不可避免地倚重于一种独特的历史哲学，而且他们无法为自由主义实践提出普世主义的主张。在这种意义上，约翰·斯图亚特·密尔是一位较之其后的自由主义理论家更为清晰也更为深刻的思想家，因为他明确地承认了自由主义对“作为进步存在物的人”^②的

① 参见 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989。

② J. S. Mill, *op. ci.*, p. 15.

观念的倚重,在这一观念中人类学和历史的主张连结在了一起。显然,在密尔看来,自由社会并没有对理性提出要求,即使对那些是其历史遗产的人来说也是如此,除非主要实践活动有助于他们的福祉,并因此增进人类幸福;正是基于这些信念,密尔坚信,对于那些从中体验到好处的人来说,自由条件具有不可逆转性。离开了这些普世主义和历史主义的论证,自由主义可能会由于偶然性的好处而具有个别的价值,但却无法为更新它们提供普遍的论证,更无须说在其它文化中宣传它们了。这一结果在罗蒂和拉兹的著作中得到了很好地确证,但在约翰·罗尔斯的后期作品中表现得尤为明显。

在罗尔斯的后期著作中,他似乎也放弃了通过契约主义推理得出对于所有人具有理性说服力的支配社会基本结构的计划,而这一过程根据的是自称依赖于以立宪民主为特征的传统和判断为基础的研究路径展开的。契约主义方式相对来说运用了这类政体中代表性公民的直觉;而在其它语境中却无法表达。现在存在一个实际的问题,关于早期罗尔斯式的契约观是否能够在非任意性和可靠的特殊步骤下,产生符合罗尔斯要求的惟一确定性和终极性。^① 看起来似乎是这样,如果在契约主义的方法论中存在真正的选择(更不用说类似协议之类的东西),那么假使契约主义的协商的结果是一个且是惟一一系列

^① 我已经通过论证得出结论,即使是早期的罗尔斯方法也无法产生他所要求的确定性的或终极性的结果,见拙作, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York: Routledge, 1989, ch. 10, 'Contractarian Method, Private Property and Market Economy'。

高度确定性的原则的话，就无法产生符合要求的具有演绎必然性的原则。在后期，罗尔斯为正义理论原则设定的固定且具有惟一确定性的议程就更加有问题了。更令人怀疑的是，是否直觉与判断的“重叠共识”（正如他所称的）存在于西方的理性民主政体之中，而且这种民主政体足以支持罗尔斯提出的契约主义协商条件的定义；甚至这一共识是否存在于罗尔斯立宪民主模式得以立基的美国（如果不是排他性的话），也是大可怀疑的。即使在一个历史运动中能够找到这一共识，却也难以设想对于这些原则的论证，因为这些原则产生于以这类一劳永逸的共识内容为理据的协商过程。而准确地说，这是罗尔斯的理论原则；包括基本自由的确立如何在罗尔斯的后期而非早期著作中构想的问题。

根据罗尔斯式的理论，我们就可以通过提问的方式阐明其中的难题：即，如果该理论产生的方法和原则是相对于立宪民主政体（实际上是美国的立宪民主政体）的传统而言的话，那么它们为什么不能够同样相对于这一传统发展中的特殊历史运动加以运用呢？换言之，也就是为什么契约主义方法的内容以及假设其产生的原则会随着时间的变化而变化，就如同它所表达的传统和重叠共识随着时间的变化而变化一样呢？罗尔斯在后期抵制这种进一步的相对化绝非偶然，因为相对化的后果就是无法确证，从理论的后果中能够辨识出自由主义的特征，而且这一后果接近于准确地说是罗尔斯试图避免的那种霍布斯式的临时协定。在这种临时协定中，如果罗尔斯的基本自由得到了维护，那也仅仅是偶然性的，因为有助于和平以及由此产生

的人类福祉；它们不会是哪一种自由主义原则所发出的绝对命令。只有在后期理论的契约主义协商条款得到了人类普遍主张的支持之时（就如同在早期作品中描绘了一个哲学人类学一样——或者是一种确保它们不仅仅具有短暂相关性的历史哲学），罗尔斯才能够回避这一结果。正是罗尔斯在后期著作中潜移默化地采用的后一种杜威式的进步哲学路线，而且他的自由主义理论观点如果能够超越构成其自身局部背景的利益要求，它就获得了这一未申明的历史哲学。在罗尔斯，以及任何对自由主义进行的历史主义辩护中，都预设了一种特殊的历史哲学——一种独特的现代主义哲学，这一哲学在黑格尔的思想中得到了最令人信服的阐释，并由杜威得到了自然主义的重申，而这在我们所处的后现代早期的语境下完全难以置信，而且事实上也是站不住脚的。

在拉兹的著作中，激发和证成自由主义制度的政治道德并不等同于任何固定的或具有高度确定性的原则——如正义、权利、平等或自由——但是关切自主性主体的生活样式。与罗尔斯的自由主义不同，拉兹的自由主义是至善主义的观点，因为它表达了一种特殊的人类善的观念，而且并没有主张在这些观念之间保持中立。与罗尔斯的自由主义不同，拉兹的自由主义并不易于受到社群主义理论家^① 的强有力的批判，因为它在

^① 社群主义对自由主义最精彩的批判参见，Michael Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 以及 Adam Swift and Stephen Mulhull, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Basil Blackwell, 1992。

自由主义

自由中立性的掩盖下推进了特殊的生活方式。拉兹确信，自由主义是一种特殊的生活方式，并令人信服地论证指出，对于自由国家而言，罗尔斯提出的自由中立性并非一以贯之的选择，更奢谈令人满意的政策^①。此外，与罗尔斯不同的是，拉兹的自由主义不属于个人主义的类属；它并没有主张，只有个人或个人的状态才具有最终或内在的价值。相反，拉兹确信，社会和文化样式本身具有价值——而且，由于自主性主体的选择和活动具有价值，他们分享了这些社会样式的价值。一言以蔽之，在一个没有丰富和深沉的公共文化的社会中，没有艺术、科学、友谊或爱，自主性的选择（如果的确具有现实可能性的话）将枯竭或近于无益。

这种社群主义式的自由主义较之罗尔斯的自由主义不易于受到批评，而如果拉兹的自由主义内容在整体上并非偶然的话，就必须利用关于人类福祉或在历史哲学中的普遍主张。这就是拉兹对其核心且具有活力的至善主义式的自由主义价值——自主性的地位进行的可疑而令人疑惑的解说。正如拉兹在其后来的著作中明确地表明的那样，他的立场并不是认为，人类善必然与自主性行为主体紧密相连；他并没有假定最佳的人类生活，更不要说所有优良的人类生活，都必须通过自主性的方式才能享有。^② 他对自主性行为主体的价值进行的解说似

① 拉兹在其著作《自由的道德》中讨论了这一问题。（*The Morality of Freedom*, *op. cit.*）

② 拉兹在回应其批评者中明确了这一点，‘*Facing Up: A Reply*’. *University of Southern California Law Review*, 62 (3-4), March - May, 1989, p. 1227.

乎完全是功能性的。^① 也就是说, 按照拉兹的观点, 自主性是在一定社会中——如我们的自由社会——人类福祉的关键构成要素, 这类社会极为散漫、易变、游移不定且富于多样性, 而且要求其居民具有相当的选择技巧。对自主性价值的这一解说的麻烦在于, 它似乎要将选择技巧与自主性合而为一, 并倚重于太过易于受影响、矛盾的和受困于例外因素影响的经验基础而无法承受拉兹委以的重任。自主性绝不仅仅是擅长做出选择, 因为后者可以在多种道德和社会生活样式中得到展现, 但如果不仅如此的话——譬如说, 如果它与我们都是自身生活的创造者或部分创造者的理想联系起来的话——那么, 它与我们自己社会中的繁荣和安康之间的功能性联系就变得稀薄了。最近亚洲移民群体的证据就成为了拉兹主张的有说服力的范例, 他们缺乏对自主性理想的承诺, 而且或许由于他们没有这种承诺, 故而根据所有福祉的指标来判断他们生活得不差或更好。看起来很显然的是, 即或在自由主义文化的历史背景下, 仍然存在许多优越的生活方式, 尤其是在缺乏自主性的情况下。然而, 如果自主性和人类繁荣甚至是在一个广泛的自由社会中也如此缺乏联系, 那么看起来, 正如拉兹将其在自由主义政治道德中保持自主性的中立的论证立足于如此非实质性的经验基础之上的尝试就会成为泡影。他或者通过使人类善成为普遍构成

^① 这一论点是 B. Parekh 在对拉兹的批评中提出的, 参见 B. Parekh's 'Superior People: the Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls', Times Literary Supplement, 25 February 1994。

要素的方式强化对于自主性价值的论证，或者必须承认自由共同体的完全偶在性。因为，如果在一个自由社会的范围之内，从福祉的角度来看，受制于非自主性社会生活中的人们较之在更大范围的自由社会中的人们生活得更好或不差的话，那么拉兹就无法做出论证从而支持将这类奴役融入自由文化之中了。他可能会认为，这类奴役最终会隐没于自由文化之中；但这将会在历史哲学中产生一种主张，而又无法基于可获得的经验证据自信地提出这一主张；而且，无论如何它都无法解决自主性是否对人类福祉来说是最佳的问题，即使主要是在自由主义文化的背景下。如果拉兹坚持自主性价值的功能性或语境主义的解释的话，那么，即使是在自由主义文化中，当人类福祉没有由此得到提升之时，也没有理由拥护自由主义实践和制度，或者增进自主性了。

对于理查德·罗蒂来说，自由主义社会的偶在性是毋庸置疑的。在罗蒂试图阐明一种后现代的自由主义之时，任何探寻自由社会基础以消除或减弱这种偶在性的计划都表现出了与基础主义（foundationalism）——在这种情形下，就是与启蒙事业——挥之不去的依附关系。

对于罗蒂而言，自由主义共同体与自由的自我一样，从总体上来说都是特定历史实践的偶然性创造物；它们无法，而且无须自称是关于“人性”特异性的或格外真实的表达。按照罗蒂的观点，它们也不具有任何历史意义上的特异性：它们并没有体现任何类型的历史目的（telos），而且明确批驳了关于启蒙的元叙述或历史哲学，因为其中人类历史被表征为摆脱愚昧

和奴役的渐进式解放过程。^① 而罗蒂刻画自由社会特征的方式似乎是将其从文化特殊性中抽空,并将其融入到理性说服和浪漫主义的自我创造观的启蒙理想之中,他写道,“一个自由的社会”是“社会理想的实现,乃是透过说服而非武力,透过改革而非革命,透过当前语言以及其他的务实之自由和开放的交往,提出新务实的建议。但这就是说,理想的自由主义社会,其目标不外乎是自由,其宗旨不外乎一种意愿,亦即愿意静观这些交往的动向,并遵行这些交往的结果”。^② 大概这就是罗蒂所指的这类自由社会的自我描述,他说“自由主义文化所需要的,乃是一个已改善的自我描述,而非一组基础。认为自由主义文化应该有基础,这其实是启蒙运动科学主义的后果;而启蒙的科学主义本身,又是要求人类计划必须由非人的权威背书的宗教需求之残余”。^③ 由此,按照罗蒂的解释,现代自由主义文化可能开始是作为启蒙事业的化身而存在的,但它们并没有以此为基础予以倚重,而且舍此会发展得更好。

罗蒂的方案在许多方面都是一个颇具吸引力的方案,并与以赛亚·伯林的自由主义存在着大量共同之处,其方案中保留了启蒙的理想但总体上却放弃了启蒙的事业。虽然如此,罗蒂关于后现代主义自由主义方案却是失败的,其原因接近于对

① 参见 Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*, op. cit., pp65 - 68; 以及 *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991, pp. 164et seq.

② 同上,第60页,译文参见《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译第88-89页商务印书馆,2003年版。

③ 同上,第52页,中文版见第78页。

自由主义

伯林的方案构成侵蚀的理由。事实上，理性的说服和自我描述表达了人的计划——具有独特意义的现代计划——它无须任何非人权威的确认或根据而自立；但同样真切的是，其它人类的事业关涉到特定共同体生活样式的更新，这同样也会危及罗蒂式的自由主义社会。为什么非自由主义生活样式的实践者要放弃更新的事业，是否如罗蒂设想的，仅仅是由于它与地方性的自由主义社会实践相冲突呢？罗蒂可能会回答，至少自启蒙运动以来，有代表性的非自由主义文化样式主要立足于现代自由主义社会所反对的宗教主张，但这却无助于他的例证。非自由主义社会立足于宗教权威的说法大谬不然：许多，特别是东亚社会，远离西方宗教的普世主义，而且只是主张复兴特殊的生活方式。这类特殊主义的非自由主义文化并不仰赖于在西方社会启蒙运动试图替代的那类宗教主张。假定儒家文化的现代化伴随着儒家价值的侵蚀或替代，就是说将现代化等同于西化同样是荒谬的，但日本的例子却较为罕见。为什么，在任何情况下，如果启蒙事业产生的世俗的、自由主义文化只是一种偶然性的话（缺少启蒙事业要求的基础），未经世俗化的现代文化，以及仍然居于中心地位的宗教实践和传统，要接受自由社会的规范和独特的事业呢？这根本不是一个语辞的问题，因为伊斯兰现代化反对世俗化的例子〔正如 Gellner（盖纳尔）表明^①〕已经表明了这一点。

^① Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London: Hamish Hamilton, 1994.

未曾西化或世俗化的各种现代文化需要一个采纳自由主义文化样式的理由，如果——就像看似可能的那样——它们要坚持它们独特的生活方式。只有当现代化自身（它们不容分辩地推崇的）残酷地将西化和世俗化强加给它们之时，它们对自由主义文化样式的抵制才是不合理的。但现代化是遍及全球的对最初西方模范的复制这一观念本身就是现代性和启蒙的幻想，以往世纪的历史经验并不支持这种看法。显然，与罗尔斯的自由主义一样，罗蒂的历史主义自由主义以默许但却确定无疑的方式依赖于这样一种历史哲学，非西方文化要成功地实现现代化，它们就别无选择，只有接受世俗的、自由主义西方的规范。

一旦放弃了这种历史哲学，西方自由主义文化也无法确信能够得到同样的更新。它们毕竟不是严丝合缝的网；每种文化都包含着非自由主义生活样式的奴役，有些是近来的移民提供的，有些是长期存在的。再者，当自由主义规范与非自由主义社会样式发生冲突之时，为什么自由主义规范会盛行呢？即使是罗蒂身处的美国也绝少符合据此现代化和世俗化合一的启蒙历史哲学。如果自由主义是一种生活方式的话，那么它就是多种生活方式中的一种，即使是在美国也是如此。颇具讽刺意味的是，这部分是由于——在这种意义上，他与其常常援引的奥

自由主义

克肖特相类似^①——罗蒂低估了现代西方社会中真实存在的文化多元主义，没有真正霸权主义式的自由社会，因此，他能够发现，更新自身的自由主义文化不过是地方性生活样式的看法是毫无疑问的。一旦多元主义特征（甚至是现代自由主义国家文化）得到了确认，这些国家范围内的自由主义文化的权威就要做出妥协。只有通过唤醒立基于启蒙模式的历史哲学才能拯救这一局势，因为当代经验中几乎没有为之辩护的理由。

一旦自由主义文化被视为存在于主导性自由主义国家之中的惟一文化形式之一，政治问题就会发生变化，并成为多样性的文化样式（自由主义的和非自由主义的）谋求临时协定的问题。的确，一旦立基于理性而赋予自由主义实践以普世主张的启蒙事业在后现代的语境中遭到了抛弃，这个多元主义问题就成为了曾开启早期现代之自由主义问题的历史继承者。罗蒂的后现代自由主义面对后现代文化多元主义的历史现实而遭遇的瓦解，与以赛亚·伯林以价值多元论真理为基础重建自由主义理论而苦心孤诣的尝试不相伯仲。不可化约（常常是不能相互匹配，有时也无法合理的通约）的多元性价值作为人类社会的特征之一，缔造了历史现实，即许多善的组合，以及诸多人类繁荣的样式都以非自由主义的社会和政治结构作为其基本框架，正是基于这一洞见，伯林进行了重释自由主义思想的尝

^① 我曾在《作为一名自由主义者的奥克肖特》中批评奥克肖特的思想是一种教条自由主义的变体形式，参见拙作 *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, London: Routledge, 1993, ch4。

试。只有人类善在我们现时代自由主义制度的范围之内得到了保护成为事实时,一种对自由主义进行的价值多元论的重申才可能保障现时代中普世主义或近于普世主义权威的自由社会的存在。然而,确认这一点就要援引(像罗蒂一样)伯林正确地否弃的启蒙历史哲学。

启蒙事业的自由主义变体形式融合并依赖于辉格主义的历史哲学,而过去十几年的世界历史转型并未对这一历史哲学形成支撑作用。正如当代古典自由主义思想家和我本人曾经设想的^①,苏联解体以及中国市场经济改革事业并没有预见西方类型的市民社会在全球范围内的蔓延:它们例证了全球性市场制度的延伸则是另外一回事。可能,市场制度从功能上说是任何运转良好的市场经济中都不可或缺的;但这并没有表明一个自由主义的市民社会制度也同样是不可或缺的。在80年代,古典主义的或原教旨主义类型的自由主义的复兴已经证明是一种转变性政治胜利的附带现象,而这种胜利本身也是暂时性的。^②从较之弗朗西斯·福山^③更为长远的历史前景来看,苏联解体这

① 我曾论证指出,公民社会是自由主义生存的核心,而且通过各种变体形式成为几近普世主义的形式也是可以预期的,见拙作 *Post-liberalism: studies in political thought*, op. cit., ch. 20, What is Dead and 'What is Living in Liberalism', pp. 314-328。

② 我曾考察过这种原教旨主义或古典主义的兴衰,参见拙作 *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, London and New York: Routledge, 1994。

③ 我曾在《后自由主义》中对福山荒唐可笑的历史终结命题进行了评价,同上书,第17章。

自由主义

一事件的表面中，远没有看到西方自由主义观念和制度普遍胜利的先兆，却可能呈现出了西方衰落时代的前奏。苏联马克思主义的破产毕竟是属于启蒙事业一类的普世主义西方意识形态的失败；它并不是终点，而是历史的重新开始，而采取的形式既不似自由主义，也非与马克思主义相对立的形式。看起来我没有理由改变我曾于一九八九年十月做出的评论：“如果要发生的话，苏联极权主义的衰落最有可能的情况是使其得以诞生的西方文化衰亡中的一个偶然事件，同时似乎也是支配未来世纪的马尔萨斯主义、种族主义以及原教旨主义——绝不仅仅是欧洲的意识形态——冲突冲击的结果”。^①

在后现代早期这一崭新的历史背景下，苏联解体只不过是弥漫于整个世界的启蒙事业的奠基中最富戏剧性和无可争议的明证^②，而自由主义疑惑的重现，在形式上有许多方面类似于霍布斯所概括的现代早期中呈现的形式。后自由主义政治思想的任务就是谋求不同文化样式之间和平共处的条款，却没有普世主义前景以及作为启蒙早期思想家的霍布斯能够运用的理性选择之构想这些好处（正如事实证明的，这些好处大可怀疑）。在后现代，自由主义文化和自由主义国家必须放弃普世主义权威的主张，并学会与其它非自由主义文化和政治和谐地生存。在国家与国家之间，提及各种国家的范围内，找到能够以和平

① *Post - Liberalism*，第 195 页。

② 我曾在拙作中更为系统而全面的考察过后启蒙政治思想的各种观点，参见 *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*，op. cit.

的方式容纳文化多样性的制度是多元论者对后自由主义文化的挑战。正是在应对这一挑战的后自由主义政治理论的发展中,才会有希望挽救和复兴仍然存留于自由主义思想和实践之中的价值。

附录：

自由主义和未来^①

（第一版结语部分）

“自由主义是这样一种关于政治权利的原则：在它看来，公共政治权威尽管是强有力的，但是它必须进行自我限制，甚至准备以牺牲自己为代价在国家中留有一定的空间，以致于在它统治下的绝大多数人感觉不到它的存在。在今天很值得我们追忆起，自由主义是宽容的最高形式；它是多数承认少数的权利，因此它是我们这个星球上回响着的最崇高的呼声。它宣告了一种与敌人——哪怕是孱弱的敌人——共存的决心。令人难以置信的是人类本应达到的境界是如此的崇高，如此的高尚，但又是如此的自相矛盾、如此的反自然，所以同一群人似乎又急欲除之而后快也就不

① 这个结论是 1986 年第一版的结论，在第二版中，作者用“后自由主义”将其替换，译者这里将其保留，以方便读者对照。——译注

足为奇了。这是一项过于错综复杂而难以在地球上扎根的原则。”——何塞·奥特加·伊·加塞特^①：《大众的反叛》，伦敦，1932年，第83页

在整个这项研究中，我将自由主义视为现代性的政治理论。相对于所有古代世界的预想，自由主义的观点是现代性的产物，因为它以之为前提的文明成果——个性的道德和社会生活方式的多样性——是现代世界最显著的特征。事实上，当人们把自由主义看作是现代人对于历史环境——在这一环境中，随着传统社会秩序的消逝，政府的权力和限制需要重新界定——的一种回应时，它也许就得到了最充分的理解。从这个角度看，自由主义是对政治正义原则的探究，这一原则将得到人们理性的同意，尽管他们对于善的生活（good life）有着不同见解并具有不同的世界观。自由主义将“人性”（human nature）这一概念最终描述为道德生活中多样性和冲突之现代体验的衍生物：这一概念认为人具有形成善的生活观念的道德能力和将这观念系统化的理智能力。

在苏格兰哲学家的古典自由主义中，作为理性的和道德的动物的人的概念并没有和人类的至善性学说相结合，也没有表现出任何人们将根据单一的相同的生活目的而结合起来的期

^① 何塞·奥特加·伊·加塞特（Jose Ortega y Gasset, 1883—1955），西班牙著名哲学家、文艺评论家和社会活动家，《大众的反叛》（*The Revolt of the Masses*）是其最具影响的著作之一。——译注

自由主义

望。相反，古典自由主义者只有一个更加谦逊的希望，就是在尊重和保护思想和实践差异的政治秩序中，我们能够通过不同传统的平和竞争来互相学习，获取人类命运的缓和。古典自由主义者对自由市场的倡导实际上只是在经济生活领域中的应用，它确信当人们在法治之下不受限制地自由地制定计划时，人类社会才是最完美的。正如在市场进程中不对环境的改变作出反应的企业将被淘汰，古典自由主义者相信在更广泛的社会生活中，我们将从持续不断的观念的竞争中获益。甚至当古典自由主义者对于自由社会的最终稳定性深表怀疑的时候，他们仍然相信社会进步最有力的希望在于发挥社会的自发力量而向新的、没有预料的、有时甚至是冲突的方向发展。对他们来说，进步并不在于任何理性计划给社会带来的强制前进，而毋宁是人们努力摆脱流行观念的束缚，不再墨守成规，而带来的不可预知的发展。

在我对自由主义的说明中存在一个对比，即古典自由主义和现代自由主义的对比。现在我们可以看到在自由主义的知识传统中出现了决定性的破裂，这一破裂并不是指因为功利主义的缘故对自然权利理论的摒弃，或是以积极自由的概念取代消极自由的概念，而是一个新的、自负的理性主义的出现。尽管苏格兰学派的古典自由主义者，像法国伟大的自由主义者贡斯当和托克维尔一样，已经看到了支持自由的首要论据在于人类的理智没有能力理解由它产生的社会，而新自由主义者企图将社会生活屈从于理性的重新建构。如果说在古典自由主义者看来进步意味着由人们之间自由交换而产生的财产权，那么对于

现代自由主义者来说，进步就是“理性社会”（rational society）这一特殊概念在全世界的实现。这在约翰·斯图亚特·密尔的著作中表现得很清楚，他是一位最终倾向于现代自由主义的分裂的（divided）暧昧的自由主义者。一旦进步被界定为理性计划的生活之实现而不是人类能力所不可预见的产物，那么自由将不可避免地隶属于进步的要求。这是古典自由主义者通过明智地承认观人类理智不能规划未来进程来避免的冲突。我们最好是通过设计一种可以试错的体制而不是强迫所有人都采用一种更可取的途径来取得进步。

随着古典自由主义思想体系的式微，自由主义采取了现代的形式，这一形式将人类理性的自负和对人性的感性信仰结合起来。与自由主义古典思想体系的衰弱相伴生的，并在很大程度上导致其衰弱的是“大众民主”（mass democracy）的到来，在大众民主中自由社会的宪法秩序不久就因为政治竞争的过程而发生改变。自由主义思想很快接受了由大众民主中争取选票的斗争所带来的关于政府原则的新观念，这一观念将政府作为普遍福利的提供者，而不是迄今一直都在充当的、个人可以自我服务的这样一种体制的保护者。在1914年自由主义秩序瓦解之前，一种作为政治竞争压力的极端不稳定性已经渗入其中，并开始逐渐将有限政府的制度改造成极权主义民主的制度。由于第一次大战的缘故，自由主义制度在欧洲大陆摇摇欲坠，到了20世纪30年代奥尔特加的无情预言一语成谶：自由成了人类急于摆脱的负担。

半个世纪之后，我们判断奥尔特加以及马克斯·韦伯、维

自由主义

尔弗雷多·帕累托（Vilfredo Pareto）这些绝望的自由主义者所共有的悲观主义是否正确仍然为时过早，但有很多迹象表明自由主义的观点和制度正在重新获得人们的忠诚。现在新自由主义的大量诺言已经被广泛地认为是虚伪的，人们的思想正在向老的自由主义洞见回归，并且在许多政策领域得到运用。当老的自由主义在哈耶克和布坎南以及其他人的著作中重新阐述时，它体现出对当今思想和行为领域中占支配地位的习惯的激烈批评。新古典自由主义者对我们实际上正在受其统治的没有限制的大众民主和理性主义哲学——它在其试图进行的社会工程中支持国家干预——提出了尖锐的批判。恢复确保法治之下基本自由的自由主义秩序，即使可能也并非易事，因为这要求进行与之密切相关的宪法革命——这是政治制度的根本性变革，它如要成功，必须先进行抛弃现今思维方式的理智革命。没有人能够预测自由主义思想在当今复兴的后果，但是如果说自由的未来充满希望，那么就在于当一个充满政治狂乱的世纪即将终结之时，我们看到了向伟大的自由主义作家之智慧的回归。因为正是在古典自由主义思想家的著作中，我们拥有对于现时代危机与机遇最深刻的回应。

译者后记

本书依据第2版译出，但保留了第1版的结论，以方便读者对照和理解作者观点的前后变化。

本书的翻译分工如下：第一部分（历史）和第1版结论由刘训练译出；其余部分由曹海军译出，最后由曹海军统校定稿。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文